MAGNUS MORNER

ESTADO, RAZAS Y CAMBIO SOCIAL EN LA HISPANOAMERICA COLONIAL

SepSetentas

Magnus Mörner

Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial

SepSetentas 128

Secretaría de Educación Pública

Secretario
Víctor Bravo Ahuja

Subsecretaría de Cultura Popular
y Educación Extraescolar
Gonzalo Aguirre Beltrán

Dirección General de Divulgación
María del Carmen Millán

Subdirección de Divulgación
Roberto Suárez Argüello

Primera edición: 1974
© Secretaría de Educación Pública
Dirección General de Divulgación
SepSetentas: Sur 124, núm. 3006. México 13, D. F.
Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

ADVERTENCIA

En el día de hoy, el Estado se caracteriza en todas partes por su afán en tratar de reformar a la sociedad según sus intenciones, por su propósito de cambiar las condiciones del individuo de acuerdo con las ideas sociopolíticas vigentes, sean éstas socialistas o estén en armonía con una economía mixta. Para encontrar un nivel de ambición comparable a este intervencionismo estatal del siglo XX en la vida de los individuos, debemos dirigir las miradas a la época anterior al liberalismo occidental. Por eso el período colonial de Hispanoamérica reviste en ciertos aspectos mayor actualidad en nuestros días que el siglo XIX, primera centuria de la vida nacional independiente.

El Estado en los siglos XVI-XVIII encontró en el Nuevo Mundo un ambiente social muy singular, poderosamente influido por factores geográficos y tradiciones extrañas, muy difíciles de comprender por las mentalidades europeas de aquel entonces. A pesar de todos estos obstáculos, el Estado español hizo grandes esfuerzos por establecer en América una sociedad "justa" y "racional", de acuerdo con criterios preestablecidos. En gran parte, tales esfuerzos fracasaron rotundamente. Podemos decir, en retrospectiva, que fue mejor así. Desde luego, por bien intencionada que fuera la actuación de la metrópoli, estaba imbuida por un etnocentrismo a veces absurdo. Además, en el ámbito económico, la política metropolitana nunca dejada de expresar un colonialismo de la época del capitalismo mercantil. Empero, el fracaso de esta política no disminuye el interés de su estudio histórico. ¿Por qué fracasaron los esfuerzos del Estado mercantilista? ¿Tienen alguna relación esos fracasos con los que actualmente experimenta el Estado del siglo XX para organizar la sociedad?

En este libro analizaremos algunos aspectos de la política social de la Corona española en América, relacionados sobre todo con la multiplicidad de razas o etnias en el Nuevo Mundo después de la inmigración de europeos y africanos. Estudiaremos, primero, la formación de la política socio-racial de la Corona; y segundo, la cuestión de cómo se aplicó. Estos aspectos, hasta ahora poco tratados, ayudan a explicar el fracaso de muchas intenciones estatales. Más adelante, consideraremos la transformación social que se realizó en Hispanoamérica entre fines del siglo XVI y la Independencia. Por fin, analizaremos brevemente algunos esfuerzos de la Corona por renovar su política de acuerdo con la nueva situación existente en América a fines de la Colonia.

Fue mi colega y amigo Enrique Florescano, mexicano, quien me sugirió la idea de realizar este trabajo, mismo que se basa en dos estudios anteriores míos: La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América *(Almqvist & Wiksell, Estocolmo, 1970)* y La mezcla de razas en la historia de América Latina *(Paidós, Buenos Aires, 1969), en donde el lector interesado podrá encontrar todas las referencias bibliográficas y documentales que aquí se han omitido. El propósito de este libro es despertar interés hacia estos temas al vasto público de lectores de* SEP/SETENTAS. *Para una información más especializada, el estudioso podrá acudir a los libros antes citados y a los incluidos en la breve bibliografía selecta al final de esta obra. En atención a los lectores mexicanos, he procurado que la mayor parte de los ejemplos y citas del libro se refieran al virreinato de Nueva España. No obstante, hay que recordar la unidad esencial de todo el imperio español en América Latina.*

MAGNUS MÖRNER

Lidingö, Suecia, julio de 1973

EL ESTADO FRENTE A LAS RAZAS (1500-1750)

Los valores religioso-legales

PARA COMPRENDER la política social y racial de España en América, hay que tener bien en cuenta los valores de la época. Eran éstos esencialmente de índole legal y teológica, reflejando en sí el profundo impacto del derecho romano y canónico, llamado derecho común, y del escolasticismo *consecutivamente*.

La función primordial del rey, en Castilla como en otros reinos medievales, era la administración de justicia. Afirmaba Felipe II que "la buena administración de justicia es el medio en que consisten la seguridad, quietud y sosiego de todos los Estados". Pero no sólo la custodia del derecho existente sino también la creación de nuevas normas legales iba a ser una tarea importante durante la Baja Edad Media española, caracterizada por grandes cambios y situaciones nuevas. El concepto del "buen gobierno" fue la expresión de esta necesidad. Al igual que la administración de justicia, el "buen gobierno" tenía por finalidad el "bien común", ideal formulado por el escolasticismo que trataba de armonizarlo con el *interés individual*. "Todo jefe *espiritual o temporal* de cualquier colectividad, está obligado a ordenar su régimen al bien común y a gobernarla de acuerdo con su naturaleza", dijo Fray Bartolomé de las Casas.

En Indias, la persecución del bien común se complicó por la existencia de una colectividad dividida entre "españoles" e indios. ¿Cómo hacer si los intereses de los dos grupos no coincidían? La actitud de los teólogos y jurisconsultos en general se ilustra bien por la recomendación de algunos frailes franciscanos que participaban en el III Concilio Provincial Mexicano en 1585:

> más se debe entender y mirar en estas Indias al bien común de los indios que de los españoles, porque los indios son los propios y naturales de ellas, y los españoles, advenedizos...

El bien común comprendía a la vez lo espiritual y lo temporal. Todo el régimen de los indios estaba concebido por la legislación en términos espirituales al propio tiempo que político-económicos. Por lo tanto, hasta vocablos netamente seglares, como "policía" y "república", llegaban a reflejar la simultaneidad de un ideal esencialmente cristiano. Para cristianizar a los naturales, "primero es necesario que sean hombres que vivan políticamente", expresa un misionero en 1572. El vivir "sin policía" era vivir como un animal, sin Dios ni ley. El vivir "en policía" llegó a ser sinónimo con el vivir en "república". Este concepto cuya acepción abarca tanto "ciudad" y "comunidad" como "Estado", es un fiel trasunto del carácter urbano de las civilizaciones mediterráneas.

Trasladaba al Nuevo Mundo, "república", como ideal, se refería a la fundación de ciudades españolas lo mismo que a la concentración de los indios en centros de tipo europeo. Consecuentemente, para los españoles del siglo XVI, el vivir "en policía" conforme al "bien común"

era, en primer lugar, vivir en "república", es decir, llevar una vida urbana bien arreglada y ordenada. Los españoles de los siglos XVI y XVII estaban todos convencidos de la superioridad de la vida urbana.

La tarea misional y el dualismo indio-español

Los monarcas no se cansaban de destacar que la conversión de los indios era la tarea principal y el fundamento de la presencia española en las Indias. Al mismo tiempo que el Real Patronato iba a someter a la Iglesia Indiana a un control estatal cada vez más riguroso, la tarea misional ocupaba por mucho tiempo un lugar de preferencia dentro de todos los asuntos de gobierno. Los eclesiásticos españoles del siglo XVI jugarían por lo tanto un papel de veras extraordinario como inspiradores o modificadores de la política de la Corona en el Nuevo Mundo. Aunque había grandes diferencias de opinión entre ellos, es cierto que todos contribuían a llenar de contenido teológico las formas legales que se referían al ordenamiento de la nueva sociedad.

Esta sociedad tenía, de manera natural, un carácter dualista, tratándose de dos categorías: *cristianos* e *indios*. Para la "buena policía" de ambos grupos tenían que vivir concentrados. Ya en 1501, los Reyes Católicos advirtieron que los cristianos en Hispaniola no debían vivir "derramados". Efectivamente, a partir del gobierno de Ovando (1501-1509), la fundación de ciudades de españoles constituiría la forma característica de la expansión española en el Nuevo Mundo.

En 1503 la Corona, al enviar nuevas órdenes a Ovan-

do, sentó el principio de que también los indios "se reparten en pueblos en que vivan juntamente, y que los unos no estén ni anden apartados de los otros por los montes" En estos pueblos, cada familia india debía tener su casa propia "para que vivan y estén según y de la manera que tienen los vecinos de estos nuestros Reinos". Cada uno de los pueblos debía ponerse bajo la tutela y jurisdicción de un vecino español. Los indios serían puestos "en policía" al hacérseles adoptar las costumbres de los españoles. Sus dirigentes debían esforzarse para que los naturales "se vistan y anden como hombres razonables" y hasta debían procurar que "algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, y las mujeres cristianas con algunos indios, porque los unos y los otros se comuniquen y enseñen, para ser doctrinados en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, y asimismo como labren sus heredades y entiendan en las haciendas y se hagan los dichos indios e indias hombres y mujeres de razón".

Evidentemente, las Instrucciones de 1503 partían de la suposición de que la vida urbana facilitaría la adopción de costumbres "civilizadas" por parte de los nativos, lo que a su vez era una condición para su cristianización. Como medio civilizador serviría no sólo la dirección de españoles selectos sino incluso el vínculo matrimonial con la comunidad española. Pero el programa se había formulado sin calcular con las reacciones de los indios. Aterrorizados por el tratamiento cada vez peor que recibían, huían "de la conversación y comunicación de los cristianos". Fue entonces cuando la Corona, a fines de 1503, se decidió a aprobar una forma de trabajo forzoso que combinaba los intereses económicos de la Colonia

con el supuesto bien espiritual de los indios, es decir, la *encomienda*. Esta institución implicaba, como se sabe, la distribución de los indios entre españoles quienes, a cambio de protección y promoción de la cristianización de los indios, recibiría la tributación y diversos servicios de ellos.

El sacar a los indios de sus moradas para servir a los encomenderos por largas temporadas apenas armonizaba con un programa de urbanización. Las Leyes de Burgos de 1512 trataban de solucionar el dilema. Observaron que los naturales, al regresar a sus lejanos asientos, pronto olvidaban las costumbres y "cosas de nuestra fe" que habían aprendido durante su servicio. Por lo tanto, debían mudarse "cerca de los lugares y pueblos de los españoles" para tener con ellos "conversación continua" para aprender más pronto y no olvidar la religión. Los encomenderos los establecerían en aldeas, y sus antiguas moradas se quemarían para privarles del deseo de regresar allí. Con su espíritu frío subrayan estas leyes la convicción de los juristas y teólogos que las habían preparado de que el "buen ejemplo" de los españoles era el medio principal para la cristianización del indio.

Al extenderse la dominación española en Nueva España, las bases humanas del problema sufrieron una modificación. Mientras que los repetidos experimentos organizados por las autoridades en las Antillas habían mostrado con toda evidencia la incapacidad de los indios para vivir por sí "en policía", los indios mexicanos eran en cierta medida urbanizados ya y patentemente más desarrollados. Así se reconoció en las Reales Instrucciones a Hernán Cortés, en 1523 "...parece que los dichos indios tienen manera y razón para vivir polí-

tica y ordenadamente en sus pueblos que ellos tienen, habéis de trabajar como lo hagan así y perseveren en ello, poniéndolos en buenas costumbres...". Dado el relativo desarrollo del urbanismo mexicano, el programa de urbanización esbozado en 1503 desaparece de la vista por muchos años. Lo que sí se reitera repetidamente es la necesidad de que indios y españoles mantengan un contacto continuo a fin de que tomasen ejemplo los primeros de los segundos.

Desde Nueva España se recibían informaciones que apoyaban una apreciación positiva de la "conversación" indio-hispana. El obispo de México, fray Juan de Zumárraga, y otros cinco frailes franciscanos afirmaron en 1531 que, debido al buen ejemplo que daban muchos españoles, se veía claramente que "donde están españoles, los naturales tienen más de fe". Una carta real a la Audiencia de México en 1532 llegó a declarar:

> ...acá ha parecido que uno de los principales medios que se podría tener para que los naturales de esa tierra viniesen en conocimiento de nuestra santa fe católica ...y también para que tomasen nuestra policía y orden de vivir es mezclarlos de morada con los vecinos españoles...

Semejante prevalencia de la idea del "buen ejemplo" de los españoles para los indios no tardaría en ser desafiada sin embargo. Ya en 1535 Vasco de Quiroga, oidor entonces de la Audiencia de México, luego obispo de Michoacán, al escribir al Consejo de Indias sobre su famosa idea de establecer "pueblos-hospitales" para los indios (inspirada por la *Utopía* de Tomás Moro), llega a expresar la idea opuesta, la del "mal ejemplo" de los

españoles. Sugiere que sería mejor que "no conversasen" los indios con los españoles, "según los malos ejemplos de obras, así de soberbia, como de lujuria, como de codicia... como de tráfagos y todo género de profanidades que les damos, sin verse casi en nosotros obra que sea de verdaderos cristianos...". Podrían pensar los indios que "jugar y lujuria y alcahuetear es oficio propio de cristianos".

Hay que situar esta nueva manera de pensar en el contexto del cambio social en Nueva España. Aunque la década de 1530 vio la expansión del dominio español en el Perú y en la Nueva Granada, fueron las condiciones en Nueva España las que sobre todo influían en la política de la Corona. Durante la época de 1520, Cortés y la Primera Audiencia (1528-1530) permitieron una explotación ilimitada de la mano de obra india, sea en la forma de esclavitud, sea en la de encomienda.

Para el gobierno, puesto al tanto por los franciscanos y otros informadores críticos, esta situación fue repugnante no sólo por aspectos humanitarios sino también porque el poderío de la élite colonial constituía una verdadera amenaza política. La reacción contra los excesos cometidos por la iniciativa privada no tardó en producirse. En 1530 el gobierno tomó la decisión de implantar en Nueva España el corregimiento como una alternativa de la encomienda para la administración de los indios y para la recaudación de sus tributos cuando habían sido colocados directamente bajo la Corona. Era evidente que los encomenderos no podían desempeñar en la práctica el papel que les había sido asignado de proteger a los indígenas y que el Estado iba a tener que actuar en este campo.

Existía además un mal de que sufrían, sobre todo, las poblaciones que se encontraban a lo largo de las rutas frecuentadas por los blancos, y era la vagancia. Este fenómeno obedecía a causas complejas, de orden psicológico lo mismo que socioeconómico. Sobre todo hay que destacar que la rápida y desigual distribución de las encomiendas dejaba, en todas partes, a la mayoría de los españoles sin participación en los ingresos de tributos y servicios personales, los cuales fueron la base de la temprana economía hispanoamericana. Ya Hernán Cortés en 1524 se había dado cuenta de que los "vicios" de los vagabundos españoles obstaculizaban la conversión de los naturales.

Unos años más tarde, el obispo Zumárraga anotaba la existencia de "muchos vagabundos que se andan de pueblo en pueblo" quienes "son los que principalmente hacen fuerzas y robos" en los pueblos. En consecuencia, recomendó que la Corona ordenase que "ningún español pueda estar en ningún pueblo de indios más de un día pasando de camino".

Reflejando la reacción contra el fenómeno de la vagancia y, también, contra la encomienda, los oidores de la Segunda Audiencia, a partir de 1531, promovieron dos famosos experimentos de índole social. El uno era el primer pueblo-hospital de Quiroga, en Michoacán, donde los indios debían vivir aislados, libres de encomiendas, bajo la tutela sólo de misioneros. El otro era la fundación de la ciudad española de Puebla con "hombres que andaban perdidos y deseaban tener un rincón donde se recoger, y tierra para labrar y criar". No recibirían encomiendas y se esperaba, evidentemente, que dada su raigambre en la tierra, ahora sí podrían ser de

"buen ejemplo" para los indios. La implicación de los dos experimentos fue, en todo caso, que las dos repúblicas se desarrollarían mejor si estaban apartadas una de la otra, y que el ejemplo espontáneo que habían proporcionado los españoles a los indígenas hasta entonces era pésimo.

A la luz del dualismo establecido, el surgimiento de las primeras olas de mestizos fue especialmente alarmante. Desde 1533 una real cédula recordaba que en Nueva España había muchos hijos de españoles e indias que andaban "perdidos entre los indios". Se ordenó que debían ser recogidos y llevados a la ciudad de México y a los otros "pueblos de cristianos" para su formación. Diez años más tarde, el virrey Mendoza lamentaba que hubiera "muchos mestizos andando hechos vagabundos y dando mal ejemplo". Con semejantes informes, de las diversas partes del Imperio comenzó una serie interminable de quejas contra los mestizos por motivos del "mal ejemplo" que daban y los desmanes que cometían contra los indígenas, quejas que reflejaban a la vez los prejuicios de los autores y una triste realidad de marginalidad social. Hemos visto ya que el comportamiento de los mismos españoles podía ser justificación suficiente para "la teoría del mal ejemplo". Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que a partir de mediados del siglo XVI, los mestizos y otros elementos de raza mixta, y por lo general de origen ilegítimo, iban a ser considerados como los de *peor* ejemplo. Dice un fraile novohispano en 1569, por ejemplo, que los mestizos y mulatos "son señores absolutos entre los indios, y les hacen muy malos ejemplos".

Ya empiezan a recibirse por el Consejo de Indias pro-

puestas en el sentido de que no fuese permitido a españoles y mestizos vivir entre los naturales para evitarles un mal ejemplo. En 1556 se recibe una carta de un regidor de la ciudad de Puebla, Gonzalo Díaz de Vargas, quien observa que los españoles, mestizos y mulatos "les dicen e imponen a los naturales en muchas cosas malas contra los religiosos y legos españoles". Por lo tanto solicita una prohibición para los foráneos de vivir entre los indios. Debían residir en las ciudades y villas de los españoles. Con más elocuencia, pedía lo mismo el gran misionero franciscano Jerónimo de Mendieta en una carta al monarca, en 1565, dando por razón que

> ...estando juntos se los van comiendo [los españoles a los indios], así como los peces grandes a los menudos cuando están todos dentro de un estanque, y así ni les dejan casa, ni tierra, ni planta que ponen, ni la hija ni la mujer, y sobre esto se han de servir de ellos para todo cuanto quisieren hacer, sin echar el español mano a cosa de trabajo, y de esta manera... los van consumiendo adonde quiera que están entre ellos.

Inspirados por el misticismo medieval, Mendieta y muchos otros frailes soñaban con una cristianización de los indios que no fuese necesariamente acompañada de su hispanización. Llegaron a pensar que la población de tantos españoles en el Nuevo Mundo era superflua y aun dañina. Al no recibir "tan malos ejemplos" de ellos, los indios, Mendieta aseguraba, "no se hubieran disminuido, sino aumentado".

Era natural que los contemporáneos iban a atribuir el desastre demográfico que a partir de la epidemia de 1545 se iba produciendo en Nueva España, al igual que

anteriormente en las Antillas, al mal trato que ejercieron los españoles. No había ya ni la décima parte de los indios de veinte años atrás, escribió en 1554 un fraile de Nueva España, y "esto principalmente se ha visto en los naturales que viven junto a pueblos de españoles..."

Una imagen bien clara de lo que implicaba el "mal ejemplo" de los españoles y mestizos nos la proporciona un párroco novohispano, Cristóbal Gentil, en un memorial al III Concilio Mexicano en 1585. Cuenta que los indios confesados al ser reprendidos por sus pecados solían responder: "Padre. Si lo hice es porque veo al español y al mestizo que lo hace." Generalmente, se trataba de "carnalia... borracheras y amancebamientos y perjuros y hurtos". Eran los foráneos quienes saboteaban los esfuerzos de los párrocos de extirpar la costumbre de los indios de emborracharse los días de fiesta. Los españoles y mestizos vivían todos amancebados, pero ni los párrocos ni las justicias reales podían levantar causa contra ellos porque habían persuadido a los nativos de no dar testimonios adversos. Por lo tanto, el sacerdote concluyó que "uno de los mayores inconvenientes que hay para que los indios no acudan como deben a las cosas que tocan a la salvación de sus ánimas" era precisamente la presencia entre ellos de semejantes individuos.

Hay que hacer notar, sin embargo, que hasta Mendieta no negaba que pudiese haber ciertos españoles que podían, al contrario, servir de "buen ejemplo". Así pensaba también fray Bartolomé de las Casas, al escribir en 1549 que habría que enviar labradores y "gente llana y trabajadora" a las Indias, porque éstos, sí, darían "buen ejemplo". El virrey Luis de Velasco, de Nueva

España, más realista, en 1554 observó, sin embargo, que precisamente este tipo de gente se iba a América a fin de "no pechar ni servir y acá no quieren trabajar". En consecuencia, "se andaban contratando entre los indios, de que ningún buen ejemplo ni provecho reciben los naturales". Algunos de los administradores y frailes concentraban sus esperanzas en españoles que fuesen casados y permanentemente radicados en la tierra. En 1567, dos frailes franciscanos se fueron de Guadalajara, en Nueva España, a la corte para sugerir que se debería situar a españoles buenos entre los indios. Pero sus superiores y otros hermanos franciscanos no estaban de acuerdo. Escribieron al rey que el poner en práctica esta idea resultaría un desastre para los indios, y la Audiencia de México expresaba la misma opinión.

Es evidente que, bajo el impacto de las experiencias de la vagancia y del mestizaje y a partir de mediados del siglo XVI, la idea del "mal ejemplo" de los blancos y mestizos echaría raíces profundas en las mentes de los burócratas que desde España trazaban las grandes líneas de la política colonial. Aunque al propio tiempo había quienes persistían en creer en el "buen ejemplo" de una categoría excepcional de labradores asentados y casados, fue la convicción de la mala influencia de los más la que dictó la política misional y, por ende, social.

A fines de la década de 1530, fray Bartolomé de las Casas lanzó su famosísima empresa misionera sin presencia de españoles que no fuesen sacerdotes, en las partes septentrionales de la actual Guatemala, "Tierra de la Vera Paz". El aislamiento de esta misión fue un privilegio temporal que luego, poco a poco, se transformó en una tradición local, a veces criticada, pero por

mucho tiempo respetada por las autoridades provinciales. No fue la expresión de una política general. No obstante, el episodio lascasiano, la idea de que la cristianización se podría llevar mejor a cabo sin la presencia de españoles, tendría mucha influencia en los misioneros entre las tribus periféricas de los siglos XVII y XVIII. Desde luego, era una noción que correspondía generalmente a los sentimientos de los nativos, sea intuitivamente, sea basados en experiencias previas de su contacto con los blancos.

No es posible establecer una conexión causal directa entre el experimento de Las Casas y el establecimiento sistemático de reducciones o congregaciones —ambos términos eran corrientes—; es decir, el concentramiento de los indios en poblados organizados, estables y accesibles para facilitar a la vez el cristianizarlos y el ponerlos "en policía". Empero, no deja de ser significativo que el obispo de Guatemala Francisco Marroquín sea el primero —al lado de Zumárraga— que en 1537 proponga la idea al gobierno metropolitano. Refiriéndose a esta propuesta, la reina regente ordenó al gobernador de Guatemala establecer reducciones en sitios aptos y con la aprobación de los naturales. En 1546 se celebró una junta eclesiástica en la ciudad de México, a la cual asistieron tanto Marroquín como Vasco de Quiroga y Las Casas, en su calidad de obispo de Chiapas. Fue esta junta la que formuló con ahínco la necesidad de las reducciones para que los naturales fuesen "verdaderamente cristianos y políticos como hombres razonables que son" La junta destacó que la Corona había prometido eliminar o reducir los tributos y servicios de los indios "por el tiempo que estuvieren ocupados en el congregar y

poner en orden sus pueblos y repúblicas". Los encomenderos tenían que hacer lo mismo. El informe de la junta influiría no solamente en el plan de las reducciones en el virreinato de Nueva España. También se hace referencia de él en una cédula que dispone su establecimiento en el Perú, en 1551.

Hay que tener en cuenta otros elementos para comprender el completo desenvolvimiento del plan de las reducciones a contar de fines de la década de 1530. En primer lugar, el notarse cierto optimismo en el medio intelectual en cuanto a las posibilidades de los nativos para desarrollarse, expresado, por ejemplo, en la declaración que se obtuvo del Papa sobre la racionalidad del indio en 1537. Fue éste el enfoque que hizo posible la gestación de la autonomía municipal de los pueblos de indios. Se dio un comienzo cauteloso a esta autonomía, en 1530, al introducirse algunos puestos de alguaciles y regidores para cierto número de pueblos de indios en Nueva España. En 1549, la nueva política se expresó claramente en una cédula que ordenaba que los indígenas fuesen reunidos en pueblos.

El cabildo de indios iba a extenderse pronto en las partes nucleares de la Nueva España. Allí estaba en plena función por la década de 1550. Fue más lenta su expansión en otras partes del imperio, debido en parte a la incapacidad o falta de voluntad de los indígenas de adaptarse a esta forma de la hispanización y en parte a otros factores. Eran los sacerdotes a quienes incumbía la introducción de esta nueva "policía". Relatan los franciscanos de Guadalajara que estaban enseñando "a los alcaldes indios y gobernadores cómo han de regir y gobernar", lo que, desde luego, causaban "grandes contro-

versias con los corregidores españoles. Es evidente que ellos temían que la nueva organización municipal iba a aumentar la influencia de los frailes sobre los naturales.

Los cabildos de indios eran responsables, en primer término, de la recaudación de los tributos y del reparto de los indígenas para los diversos trabajos requeridos por los encomenderos, las autoridades españolas o por la comunidad misma. Además, eran encargados de las regulaciones relativas al mercado local, los edificios públicos incluso la cárcel, la distribución del agua, los caminos, etcétera. Representaban la comunidad en todas sus relaciones externas, sea con las autoridades españolas, sea con otras comunidades indígenas o españolas.

Reviste una especial importancia el hecho de que el cabildo de indios facilitara la recaudación de los tributos y servicios de los naturales. Hay que situar la formación de las reducciones dentro del contexto del gran cambio económico-social que se estaba efectuando, sobre todo en Nueva España, a mediados del siglo XVI. Punto de partida del fenómeno fue la gran epidemia de 1545 que redujo fuertemente a los indios de las encomiendas al propio tiempo que la rápida expansión de la minería aumentó la demanda de mano de obra. Como secuela, los encomenderos tenían que perder su control sobre los naturales. El gobierno acabó implantando un sistema de labor forzada bajo control público, el repartimiento, a la vez que se abolía el sistema de servicios personales a los encomenderos. Los indios sólo debían de pagarles tributo. Aunque es cierto que la reducción debía de gozar de un período de exención de tributos y servicios, no dejaba de parecer una capitalización con intereses para el futuro. Las sistemáticas tasaciones que se empezaron

a hacer lo mostraban con toda claridad. Así lo reconocieron, desde luego, los mismos indios. Se quejaban de que los misioneros les habían engañado y que las reducciones servían para imponerles cargas más pesadas que antes. También hay documentos oficiales que indican la importancia fiscal de los esfuerzos por establecer reducciones.

Durante el tercer cuarto del siglo XVI, sin embargo, la misma repetición de las órdenes reales urgiendo el establecimiento de reducciones en términos cada vez más exigentes, nos muestra la poca aplicación de las autoridades locales. En Nueva España una intensificación de estos esfuerzos sólo se iniciaría en la década de 1590, en vista de las experiencias del Perú. En el virreinato peruano, en donde la mayor dispersión de los naturales desde luego hacía más urgente el programa, los intentos serios habían empezado bastante tiempo antes.

El término reducción generalmente se reservaba para poblaciones que todavía, bajo el punto de vista canónico, eran misiones vivas. De ordinario, los misioneros se reclutaban entre el clero regular. Al lograr cierta estabilidad una reducción, en el orden espiritual lo mismo que civil, llegaba a ser "doctrina" o parroquia de indios. Esta mutación se cumpliría normalmente dentro de unos diez años. Por lo general, la reducción de facto se convirtió en doctrina, pero a menudo una doctrina comprendería más de un pueblo de indios, y a pesar del principio sentado por el Concilio Tridentino de que las parroquias debían de ser reservadas al clero secular, en América parte de las doctrinas, a comienzos la gran mayoría, quedaron a cargo de los religiosos. A diferencia de los doctrineros o párrocos de indios, los curas a

quienes incumbían las parroquias de españoles eran siempre clérigos. Estas parroquias debían de comprender a todos aquellos que no fuesen indios. Consecuentemente, el mismo dualismo que se expresaba en la división administrativa civil entre pueblos de españoles y pueblos de nativos debía de prevalecer en la esfera eclesiástica. Una vez fundada como reducción de naturales, una doctrina de indios debía continuar siendo administrada según sus propias normas.

Consecuentemente, en todos los pueblos de indios, lo mismo que en las reducciones, las tierras eran de propiedad colectiva, pero sólo parte se destinaba para aprovechamiento comunal. Las demás tierras se repartían entre las familias a censo para su disfrute. Generalmente se heredaban estas parcelas. Los bienes del pueblo constituían las llamadas "cajas de comunidad", las cuales eran destinadas a los gastos de la beneficencia o las diversiones y fiestas religiosas de todo el pueblo. A ellas debían de ingresar los censos referidos. Las cajas a veces llegaban a ser muy prósperas y constituían, por lo tanto, una tentación a menudo irresistible para todos los que intervenían en su administración: frailes, caciques, mayordomos y otros oficiales indios y españoles. Las cajas de comunidad eran una de las particularidades que distinguían las reducciones y demás pueblos de indios de las villas y ciudades de españoles.

Hemos visto, pues, que la reducción resultó el medio más adecuado para incorporar a los indígenas dentro del urbanismo tradicional de los españoles. Una vez efectuada, la reducción debía conservarse como un pueblo de indios, parecido a los pueblos, villas y ciudades de los españoles, a la vez que distinto de ellos. De esta

manera la reducción serviría para conservar el dualismo *original entre indios* y españoles. A las poblaciones de estos últimos les tocaba absorber las capas mixtas. Dos modalidades de consejos municipales, dos formas de tenencia de las tierras, dos tipos de organización eclesiástica deberían perpetuar hacia el futuro esta dicotomía, de acuerdo con un concepto muy estático de la sociedad y de la existencia humana.

Matrimonio interracial y diferenciación legal entre las razas

El matrimonio mixto ocupó una posición clave en la política racial de la Corona española. La ley canónica consideraba las diferentes religiones de los miembros de la pareja como un obstáculo para el matrimonio. Además, el concepto de "pureza de sangre", tal como se desarrolló en España desde el siglo xv en adelante, también gravitaba en contra del *matrimonio con los "cristianos nuevos"*, o sea los judíos conversos. Es preciso recordar otros dos preceptos canónicos: la libertad del individuo para contraer matrimonio según sus deseos, dentro de límites claramente definidos, y la obligación de los cónyuges de vivir juntos.

Este último principio fue puesto severamente a prueba *por la colonización* del Nuevo Mundo. Muchos españoles partieron hacia las Indias, dejando a sus esposas en España. La Corona les permitió optar retornar a sus hogares o hacer que sus mujeres se reunieran con ellos en el Nuevo Mundo. Pero resultó difícil llevar a la práctica estas intenciones piadosas. En cambio, los espo-

sos negligentes con frecuencia podían obtener la legalización de una situación anormal mediante la compra de una licencia. Este procedimiento se llamaba "composición", y constituyó un recurso indefinidamente flexible, que fue utilizado más tarde para resolver muchos otros problemas administrativos y legales. Otro fenómeno era la separación de los maridos indios de sus esposas a causa de las diferentes formas de trabajo forzado. También en este caso el legislador intentó remediar una situación canónicamente insatisfactoria, sin mucho éxito. En 1528 se estableció por decreto que era ilegal separar a una mujer india de su esposo, incluso aunque ella lo deseare. En las instrucciones reales de 1501 para el gobernador Ovando, se estipula asimismo que las indias no deben ser retenidas contra sus deseos, y que si los españoles quieren desposar a jóvenes indias, "sea de voluntad de las partes y no por fuerza". Dos años más tarde, Ovando recibió instrucciones en el sentido de concertar cierto número de matrimonios mixtos. Estas instrucciones se han citado como prueba de que la Corona realmente promovía el matrimonio mixto y la fusión de las razas. Empero, es más razonable considerarlo otro de los experimentos sociales característicos del temprano siglo XVI en el Nuevo Mundo. En efecto, a las Indias se enviaron esclavas blancas para evitar uniones con los indios, "gente tan apartada de razón", según las palabras del decreto real. Es cierto que dos años más tarde, en 1514, la libertad concedida a los españoles para desposar indias fue una vez más y definidamente asentada por decreto, pero esto sólo significa que la ley canónica se aplicó a la libertad de matrimonio. No se intentaba promover el matrimonio mixto.

La Corona parece haber promovido activamente sólo dos tipos de matrimonio mixto. En 1516, el cardenal Cisneros, como regente de Castilla, emitió instrucciones para los tres frailes jerónimos que habían quedado a cargo del gobierno civil en las Indias. Una de las instrucciones subraya que los españoles deben desposar a las hijas de los caciques a quienes pertenecía "la sucesión por falta de varones... porque de esta manera muy presto podrán ser todos los caciques españoles y se excusarán muchos gastos". Lo que el cardenal no sabía era que las leyes de herencia entre las tribus del Caribe por lo general seguían la línea materna. Los sistemas indios de parentesco con frecuencia causaban la perplejidad y mala comprensión de los españoles. De todos modos, parece que hubo bastantes matrimonios mixtos de esta categoría.

Otro ejemplo de promoción del matrimonio mixto es el de los encomenderos. En 1539, se les ordenó casarse en el plazo de tres años o, si ya estaban casados y vivían solos, mandar a buscar a sus esposas de España bajo pena de perder sus encomiendas. Esta medida parece haber llevado a formalizaciones ocasionales con indias. Un cronista de Perú dice que los encomenderos "se casaron con sus mancebas que eran indias principales". Pero esta obligación impuesta por consideraciones de tipo moral implica una promoción sólo indirecta del matrimonio mixto.

Por otra parte, la Corona se oponía en general al matrimonio mixto con elemento africano, con el propósito (entre otros) de impedir que los esclavos obtuvieran, de esta manera, la libertad de sus hijos o la de ellos mismos. Esto podría haber ocurrido según lo demostra-

ba la experiencia de la servidumbre en la Castilla medieval. El estigma de la esclavitud y el miedo a la contaminación musulmana también estaban presentes. Pero los esclavos debían casarse —desde luego con esclavas—, debido a que, según lo enunció el decreto real de 1527, "con esto y con el amor que tenían a sus mujeres e hijos y con la orden del matrimonio sería causa de mucho sosiego de ellos y se excusarían otros pecados e inconvenientes..." En 1541, otro decreto que sigue los mismos lineamientos recomienda el matrimonio entre negros, pues se habían recibido noticias de que los esclavos negros tenían "diversidad de mujeres indias, algunas de ellas de su voluntad y otras contra ella". El virrey de Nueva España, Martín Enríquez, pidió a Felipe II que obtuviera del Papa la prohibición estricta del matrimonio afroindio, o por lo menos una declaración inequívoca de que los hijos de tales uniones serían automáticamente esclavos. Pero el rey no aceptó esa propuesta.

Fue por la década de 1770 cuando el empeño de la Corona en prevenir matrimonios socialmente desiguales, en España e Hispanoamérica, iba a expresarse en una legislación más comprensiva. Después de ser modificadas, debido a observaciones provenientes de las audiencias americanas, las disposiciones en cuestión confirmarían que la gente de sangre africana había de ocupar un lugar inferior en este particular al de los españoles, mestizos y aun indios.

Al igual que cualquier otro tipo de concubinato, el que unía a individuos de razas distintas fue por supuesto combatido por la Iglesia y, por consiguiente, también por la Corona. Lo mismo ocurrió con la unión estable llamada barraganía, muy arraigada en España y tolera-

da por *Las siete partidas* (famosa codificación castellana del siglo XIII), pero condenada por los Reyes Católicos. A veces, las autoridades civiles y eclesiásticas tomaban medidas severas contra los amancebados, quienes fueron expelidos o huyeron con sus mujeres de los pueblos. Pero no hubo remedio, no obstante que al decir del virrey Toledo, en 1574, "...ya no faltan mujeres de Castilla y de la tierra con quienes se puede casar". Desde luego, los clérigos y frailes mismos muy a menudo vivían en *concubinato de manera apenas disimulada*. En el siglo XVIII, los viajeros Jorge Juan y Antonio de Ulloa nos cuentan que en el Perú el concubinato fue tan frecuente "como si fuera una cosa lícita". La Corona se dio cuenta de que a las mujeres indias no se les podía juzgar con demasiado rigor. En 1505, las autoridades fueron amonestadas para que en casos de ofensas sexuales, ellas fuesen tratadas sin severidad, "pero sí a los *españoles culpables*". De *todos modos*, el concubinato en sus formas diversas había de perdurar como la forma normal de uniones interétnicas en Indias. A su vez esto ayuda a explicar la actitud discriminatoria de la sociedad y en cierto grado de la Iglesia y del Estado hacia individuos de origen racialmente *mixto por suponerles* entonces ilegítimos.

En cuanto al concubinato afro-indio en especial, las *autoridades locales lo combatieron con un afán* de veras feroz. Varias ordenanzas municipales de mediados del siglo XVI imponían la castración como castigo para el negro que se uniese con india. Esto pese a una cédula que ya hacía tiempo había prohibido castigo tan salvaje. Como fuere, las uniones entre negros e indias seguían realizándose.

La condición legal de cada uno de los grupos étnicos que componían la jerárquica estructura social era distinta. Desde luego, tampoco era idéntica con su estado y reputación social, aunque los prejuicios de índole sociorracial de la sociedad no dejaban de influir poco a poco en la conducta y legislación de la Corona.

El patrón original fue sencillo puesto que sólo había dos categorías: indios y españoles, incluyendo a peninsulares y criollos lo mismo que mestizos legítimos. El estado legal de los indios era equivalente a la de los menores de edad en España. Se contrabalanceaban sus obligaciones y sus libertades. Obligados a pagar tributo y a prestar trabajo forzado, por otra parte estaban eximidos del pago de diezmos y de alcabala. Exentos del servicio militar, empero no les era permitido el uso de armas de fuego o espadas o andar a caballo. Puestos bajo la tutela de sus protectores especiales y fuera del poder jurisdiccional de la Inquisición, siendo "menores", no eran capacitados para celebrar contratos o comprar vino.

El patrón original se complicó a causa de la introducción de los esclavos negros. Cuando se descubrieron las Indias Occidentales, la esclavitud estaba legalmente reconocida en España y Portugal. Era regulada por *Las siete partidas,* aunque no existía una distinción legal clara entre siervo y esclavo. Como en otros sistemas esclavistas, los esclavos de los españoles retenían el carácter jurídico doble de cosa (teóricamente "bienes inmuebles") y de hombre. Empero, es verdad que la antigüedad de la esclavitud en el mundo mediterráneo había asegurado al esclavo ciertos derechos legales de índole elemental. En Hispanoamérica durante los siglos XVI y

XVII la mayoría de las ordenanzas y otras disposiciones referentes a los esclavos se caracterizaban por su carácter implacable y represivo. Sólo en 1789 iba a darse a luz un código negrero comprensivo, éste sí, como lo discutiremos más adelante, relativamente benigno para su época. En particular, la esclavitud en los dominios españoles se distinguía desde los comienzos por constituir la manumisión un posible escape legal, aunque casi siempre dependiente de la voluntad del propietario. Ya que la condición legal de la madre determinaba la esclavitud o libertad del niño, los mulatos cuyas madres eran esclavas negras debían seguir siendo esclavos. En la práctica, parece que fueron manumitidos o compraron la libertad con más frecuencia que los negros.

La aparición de grupos cada vez más numerosos de gente de origen mixto y generalmente extramatrimonial de "las castas", para emplear el término que iba a ser corriente, fue un fenómeno por entero imprevisto en la temprana legislación indiana. Es manifiesto que el gobierno metropolitano había de compartir los sentimientos de repugnancia y desesperación que el fenómeno causaba en las autoridades y en la élite hispana. Una cédula al virrey del Perú, en 1609, le pidió informar sobre cómo se podría "desaguar esta gente y atajar los inconvenientes que de su aumento y malas costumbres se pueden temer". La ilegitimidad de "las castas", al comienzo casi por definición, fue lo que sobre todo determinó la reacción del legislador cuando por fin tuvo que preocuparse del problema.

La primera restricción legal de los derechos de los mestizos se introdujo en 1549, al ordenarse que "ningún mulato, ni mestizo, ni hombre que no fuese legítimo",

pudiese ser encomendero. Mestizo e ilegítimo habían llegado a ser conceptos casi sinónimos. Además, quejas sobre su "mal comportamiento", bien explicables por su marginalidad social, llegaban continuamente a España. A esto se añadían los temores, muy pocas veces motivados, de que los mestizos no serían leales frente a una rebelión india o un ataque de piratas. Durante la década de 1570, se dictaron una serie de medidas legales limitando aún más los derechos de los mestizos. No podían ser protectores de indios ni caciques ni escribanos o notarios públicos, contexto en el cual se encaja bien la famosa cédula de 1578, que, como veremos, imponía la separación residencial. En 1643, aún se les prohibió ser soldados.

La cuestión de si se podría ordenar sacerdotes a los mestizos reviste especial interés. Había gran demanda de sacerdotes que dominasen las lenguas indígenas, gente que sobre todo se podría encontrar entre los mestizos. En 1568, Felipe II vedó la ordenación de mestizos "por muchas razones", pero algunos años más tarde el Papa, por su parte, permitió la ordenación de "ilegítimos y mestizos", siempre que fuesen virtuosos y conocedores de las lenguas indígenas. En 1588, el "Rey Prudente" también optó por permitir la ordenación, si fuera precedida por una investigación detenida de los antecedentes del candidato y dada su propia legitimidad. Estas condiciones servirían de pretexto a los prelados para excluir prácticamente a todos los mestizos del sacerdocio por mucho tiempo. Idéntico exclusivismo practicaban los priores peninsulares o criollos en los conventos.

En el curso del siglo XVIII, la frecuencia de mestizos

legítimos debe haber aumentado considerablemente y quizá por ello se mejoró su *status*. En cambio para los negros, mulatos y zambos libres el estigma de la esclavitud siempre se añadía al de la ilegitimidad. Debían de pagar tributo y estaban obligados a trabajo forzado al igual que los indios; pero sin disponer del aparato tutelar y de las diversas exenciones legales de éstos. Había restricciones en su manera de vestir y de su libertad de movimiento, y no podían poseer armas. No obstante, sabían mostrar su valor militar en situaciones de emergencia y poco a poco el servicio militar les ofrecería cierto escape de su condición legal y social tan deprimida. En cualquier caso, el "vilísimo nacimiento" de los mulatos y zambos siempre se consideró como un hecho indiscutible.

Mientras que la teoría legal que acabamos de reseñar hubiera debido crear una sociedad jerárquica encabezada por los blancos, seguidos primero de los indios, luego las "castas" y por último los esclavos, la sociedad que realmente iba emergiendo tenía una ordenación distinta. Debajo de los blancos estaban en primer término los mestizos; enseguida, los elementos de sangre africana; y en postrer lugar como la base oprimida, la gran masa de indios. Había administradores que se daban cuenta de esta realidad, desde luego contraria a la política de la Corona y no siempre observada por los historiadores posteriores. Escribió el fiscal Juan González de Peñafiel desde Nueva España en 1632:

> ...siempre el indio está debajo de los pies del español y este daño fuera tolerable sino sucediera lo propio en los del mulato y mestizo, y lo que es peor, de los mismos negros. Tanta es su vileza... sin que tenga

enmienda... A esta desventura siempre el indio estará sujeto.

Hemos visto que la Corona estaba muy lejos de promover el mestizaje, aunque al mismo tiempo sería incongruente y hasta absurdo acusarla de racismo. Su actitud se explica en el contexto del concepto jerárquico de la sociedad imperante en Europa antes de la Revolución francesa, el cual había de ser adaptado en Hispanoamérica a un medio multirracial y colonial. Empero, ésta concepción también fue influida por ciertos sentimientos igualitarios respaldados por el derecho canónico y la prioridad de la tarea misional de la Iglesia. Así, se aseguraban la posibilidad del matrimonio interétnico y los derechos gozados en teoría por los indios.

Política de separación residencial

Como hemos visto ya, el punto de partida de la política social de la Corona española en América fue el dualismo o división entre la república de los españoles y la república de los indios. Reflejando una situación real al establecerse la dominación española, con el andar del tiempo este dualismo fue cada vez más artificial debido al impacto del silencioso proceso del mestizaje. Empero, fijada en su concepto dualista, la Corona mantuvo una división estricta entre los pueblos de los españoles y los de los indios, la que, a fines del siglo XVI, fue completada con rigurosas prohibiciones, para quienes no fuesen indios, de residir o permanecer más de unos días entre ellos. En 1680, las principales leyes de esta índole fueron incorporadas en la Recopila-

ción de Leyes de los Reinos de las Indias. De esta manera, la legislación que imponía la separación residencial entre naturales y los demás habitantes del imperio continuó en pie hasta el fin de la dominación española.

Por emanar de la misma fuente, el rey, y por servir *la misma finalidad, el bien común, la legislación* y administración indianas se encontraban íntimamente vinculadas. Todas las disposiciones del rey, tales como provisiones, cédulas e instrucciones, tenían efecto y vigencia como derivaciones o interpretaciones del derecho indiano. Había preceptos cuya vigencia abarcaba todo el imperio, pero su número era bastante pequeño. La gran mayoría de las providencias reales se dirigían a una autoridad determinada, un virrey, una audiencia, cabildo o *prelado o a un particular, quienes en primer* lugar quedaban obligados a cumplirlas. En su mayoría, las disposiciones del rey y de la administración indiana se basaban en las informaciones o sugestiones recibidas, no sólo de las autoridades subordinadas, sino también de corporaciones o particulares residentes en el Nuevo Mundo. Esto ayuda a explicar por qué estos preceptos generalmente revestían un carácter eminentemente casuístico, proveyendo casi siempre una medida para una situación concreta.

Por lo tanto, no debe extrañarnos que la legislación excluyendo a los foráneos de los pueblos de indios se formó poco a poco y que, en muchos casos, fuera posible identificar las quejas. En el medio rural se trataría de la exclusión de una categoría tras otra de las reducciones y otros pueblos de indios.

La primera de estas categorías eran los transeúntes, es decir, no sólo vagos sino pasajeros auténticos también,

mercaderes y funcionarios. Como observó el obispo Zumárraga en 1529, los naturales de Nueva España tenían por "costumbre antigua" ofrecerles comida a todos los viajeros. Por lo tanto, muchos españoles estaban viajando por el país "con dos y aun con tres mancebas indias y otros tantos indios que les sirven" viviendo a costa de los naturales de los lugares del camino. Zumárraga propuso que el rey mandase que "ningún español pueda estar en ningún pueblo de indios más de un día pasando de camino", so pena que el rey fijase.

Aunque no se conoce reacción alguna por parte del Consejo de Indias en cuanto a esta propuesta, es cierto que, en 1536, se instruía al conquistador del Perú Francisco Pizarro que efectuase en esas partes la orden de que:

> ...ningún español que fuere [de] camino a cualquier parte que sea, sin justa causa no demore ni esté en los pueblos de indios por do pasare más del día que llegare y otro; y que al tercero día se parta y salga del dicho pueblo...

Esta instrucción, un siglo más tarde, sería insertada en la Recopilación de Leyes de Indias (ley 23 del título III del libro VI). Los motivos de las restricciones así metropolitanas como locales de las paradas de los traficantes, especialmente los comerciantes y mercachifles, son bastante obvios. Debido a su autoridad frente a los naturales, los viajeros podían exigir a los indios sumisos que vivían a lo largo de su camino cuanto les daba la gana. Era éste un abuso que se pretendía eliminar. Desde luego, habría de ocasionar que los indios rehusasen ayudar a viajeros españoles o, más aún, abandonasen

sus moradas. Las autoridades concentraron su atención en los tratantes y mercachifles, categoría humilde que no merecía atención, la que, a no dudarlo, también se comportaba mal con los indios. Lo que se trataba de prevenir no eran solamente delitos de carácter económico en perjuicio de los naturales sino asimismo transgresiones de naturaleza moral. Al igual que el derecho de propiedad indígena, la honestidad de las mujeres indias debería gozar de protección. No hay duda que una preocupación de esta índole hubiese podido influir en la formación de las normas que aquí tratamos; fijar la temporada permitida en dos o tres días era bastante natural, pues habría que permitir a lo menos un día de reposo, dado lo difícil de la topografía americana. Finalmente, no importaba si los viajeros eran españoles, mestizos o aun indios. Se sabía que todos solían comportarse de la misma manera y que hasta los traficantes indígenas sabían imponerse sobre los residentes del lugar.

En cuanto a otra categoría, los vagabundos, hemos tratado ya la importancia de la vagancia de elementos europeos y mixtos en Hispanoamérica desde los tiempor iniciales de la colonización. En Nueva España deben haber existido varios millares de vagos españoles y mixtos ya que, a mediados del siglo XVI, escribió el virrey en 1554 que los "mestizos van en gran aumento y todos salen tan mal inclinados y tan osados para todas maldades que a éstos y a los negros se han de temer. Son tantos que no basta corrección ni castigo... Los mestizos andan entre los indios... y los indios reciben de ellos muchos males ejemplos y ruines tratamientos..." El crecimiento del número de mestizos iba a hacer más difícil su absorción por uno u otro de los grupos pater-

nos. Objeto de discriminación por su origen ilegítimo y por otras causas, los mestizos tendían a menudo hacia la marginalidad social. Otro grupo social, los negros o mulatos libres, iba a contribuir, igualmente, al aumento de la masa marginada.

En 1550, ya se había insertado en las instrucciones reales para los virreyes de Nueva España un párrafo que rezaba:

> Porque somos informados que los vagamundos no casados que viven entre los indios y en sus pueblos y les hacen muchos daños y agravios tomándoles por fuerza sus mujeres e hijas y sus haciendas y les hacen otras molestias intolerables... provereis que ninguna persona de las susodichas pueda estar ni habitar entre los dichos indios ni en sus pueblos so graves penas...

Este párrafo que también figuraría en las instrucciones para los virreyes del Perú sería insertado más tarde en la Recopilación (ley 1 del título IV del libro VI).

La Corona fue siempre resuelta y constante en su afán de combatir la vagancia, pero le resultó muy difícil encontrar los medios adecuados. Lo más fácil, en el comienzo, hubiera sido prevenir el traslado a las Indias de elementos sospechosos. Pero como lo mostraba la experiencia, los vagos en América generalmente no lo habían sido en Europa, de modo que este control no sería eficaz, por no hablar de los vagos criollos o mestizos. Las medidas que entonces quedaban por optar se reducían a tres: en primer lugar, tratar de arraigar a los vagabundos en la tierra, enseñándoles los oficios y fundando pueblos especiales para ellos y haciéndoles traer sus familias de España; segundo, destinarles a "entra-

das" y servicio militar regular o a labor forzosa; tercero, remitirlos a España. Aunque el primer medio podía parecer el más conveniente, las autoridades locales no parecen haberle prestado mucha atención. Mostraban más interés por el segundo medio, al cual, con el andar del tiempo, también se inclinó el gobierno metropolitano. En cuanto al tercero, la remisión a España, iba a ser sustituida en la práctica por la expulsión de la "tierra", es decir, de la provincia en cuestión, lo que simplemente significaba que los vagos pasarían sin intermitencia de una jurisdicción a otra.

Para la administración resultaba mucho más hacedero tomar medidas contra los vagos en las ciudades de españoles que en los pueblos de indios del interior, pero comprendieron que existía el riesgo de que obrando así en las ciudades iba a aumentarse la dispersión de los vagos hacia el interior. Lo peor de la vagancia en Indias era, desde luego, su impacto sobre los naturales.

Había una tercera categoría cuya estadía entre los indios resultó especialmente difícil de regular, los encomenderos, sus familiares y criados.

En el caso de las grandes encomiendas de Nueva España y del Perú, los encomenderos se servían generalmente de mayordomos españoles u otros criados blancos, mestizos o africanos que residían en los pueblos de los naturales.

Las tareas de estos *calpixques* (náhuatl) consistían en la recaudación del tributo, en hacer a los indios producir lo suficiente para dicha tributación y en despachar indios y abastecimientos a las diversas empresas del encomendero. Lógico que estas obligaciones casi inevitablemente les llevaban a abusar de los nativos, dado

que, por lo general, al menos en el comienzo, eran contratados a base de participación en los ingresos.

Un gran apóstol de los indios, el franciscano Motolinia, veía en los *calpixques* una de las peores plagas de la Nueva España. Aunque en su mayoría eran "labradores de España, acá... se enseñorean y mandan a los señores y principales naturales". De toda evidencia, la situación tuvo que haber sido especialmente lamentable durante el período anterior a 1550. Por entonces, el poderío de los encomenderos aún no había sido desafiado en serio por las autoridades y su explotación de los indios tomaba las más diversas formas cercanas a una esclavización verdadera.

Las famosas Leyes Nuevas de 1542-1543 no lograron su propósito de abolir las encomiendas. Lo que sí se obtuvo, a partir de 1549, en Nueva España y en el Perú, fue la gradual abolición de los servicios personales a los encomenderos. En las zonas nucleares del imperio, la encomienda poco a poco se transformó en un sistema de donaciones de tributo. Bajo estas circunstancias parecía que los *calpixques* podían ser reemplazados por funcionarios estatales en los pueblos. En el Perú fueron, por lo tanto, en 1550, vedados de residir entre los indios. En Nueva España, en cambio, la Corona se mostró más cautelosa. Los encomenderos tendrían que pedir licencias a la Audiencia antes de poner a los *calpixques* en sus pueblos, a fin de asegurar que fuesen "personas tales cuales convengan y de que se tenga satisfacción, que no harán daño ni agravio" a los naturales. Fue este precepto amortiguado el que iba a formar la base para la ley respectiva en la Recopilación (27 del título III del libro VI).

Empero al regular la estadía de los criados la Corona también empezó a investigar la cuestión de qué hacer con los encomenderos mismos, que solían pasar ciertas temporadas en los pueblos con el objeto de recaudar los tributos. Iban con sus esposas, hijos y criados y vivían a costa de los indios, a quienes daban mal ejemplo. Pero los indios no osaban quejarse. En 1563 hay una cédula enviada al virreinato peruano prohibiendo la estadía de los encomenderos en los pueblos de sus indios. Se detallaban de manera muy concreta los abusos, lo que hace probable que se hubiese recibido al respecto alguna queja reciente. Los encomenderos y sus huestes, se observa, "traen ocupados muchos indios en traer yerba para los caballos y frutas para comer y llevan a buscar muchas leguas y en andar a pescar y moler y amasar trigo..."

Es gracioso observar que al ser incorporada a la Recopilación esta prohibición (ley 14 del título IX del libro VI) se preservaba aún esta lista de abusos, desde luego bastante triviales, en algún caso concreto de los años 1560.

Al mismo tiempo, la Corona trataba de prevenir que los encomenderos se sirvieran de los propios indios e indias en las ciudades de españoles en donde residían. Esta restricción debe haber irritado aún más a los ricos encomenderos de las zonas nucleares cuya ambición era la de pasar la vida en una ciudad como dueño de una casa grande y circundado de servidumbre y clientela numerosa. Podemos suponer que estos encomenderos no hubieran tenido muchas ganas de abandonar su vida regalada en pro de visitas prolongadas a sus pueblos de indios. Pero en las comarcas periféricas incluso los en-

comenderos eran siempre bastante pobres, y con la despoblación gradual de los indios, muchos encomenderos en todas partes del imperio iban a empobrecer. Así podemos comprender que la exclusión de los encomenderos de los pueblos de naturales podía ser, en gran parte, motivada por el interés colonizador de mantener las ciudades de españoles que se habían establecido.

Más importante que la preservación de las ciudades españolas como motivo para la exclusión de los encomenderos, fue, sin embargo, el persistente deseo de proteger a los nativos y de reducir el avasallamiento que sobre ellos ejercían los encomenderos. Es fácil imaginar que con su estadía durante meses en los pueblos de indios, los encomenderos con sus mujeres, criados y esclavos causaban muchos gastos y vejaciones a los indios sin que ellos, como muchos documentos lo indican, se atreviesen a quejarse. Hay indicios de que las mujeres de los encomenderos sobresalían en rapacidad, pero esto quizás se deba a un prejuicio de los frailes, que son nuestros testigos.

En todo caso, no dejaba de resultar paradójica la exclusión de los encomenderos de los pueblos de naturales. Desde luego, las obligaciones impuestas a los encomenderos de ayudar a cristianizar y proteger a los naturales, suponían un contacto personal que ahora poco a poco se les quitaba. Desde muy pronto se presentó el gran problema de que precisamente los encomenderos no vivieran lo bastante cerca de sus indios para poder cumplir con tales obligaciones. En estas circunstancias, las autoridades coloniales no dejaron de manifestarse irritadas y confusas por la exclusión de los encomenderos de sus pueblos. Pese a todas las críticas

adversas, la Corona se mantuvo firme sin embargo. La exclusión de residencia de los encomenderos en los pueblos era un factor quizá necesario dentro de los esfuerzos de la administración por transformar la encomienda en un sistema impersonal de donación de tributos. La restricción humillante a la autoridad del encomendero que ello implicaba fue con toda probabilidad una intención definida de la Corona cuyo temor por el poderío local en Indias no era menor que su cuidado para con los indios.

Al andar el tiempo, los múltiples problemas que causaba el sistema de las encomiendas a los legisladores iban disminuyendo. Se reducían el número y la extensión de las encomiendas al mismo tiempo que el porcentaje de encomenderos ausentes (residentes en España) aumentaba. En consecuencia, el asunto de su exclusión de los pueblos perdía cada vez más su actualidad.

Pasamos ahora a la categoría más perniciosa que parecía a los legisladores, es decir, los negros, mulatos y zambos. Se ha calculado que ya a fines del siglo XVI unos 350 000 esclavos negros habían llegado a las costas de Hispanoamérica.

Los primeros negros, de los cuales muchos tomaron parte en la Conquista, eran generalmente ladinos, o sea formados en España y de lengua española. Pronto fueron importados directamente del África como *bozales*. De todos modos, su situación cerca de sus amos españoles facilitaba su transculturación. Al reflejar la autoridad de sus amos, los esclavos negros iban a ocupar una posición social de superioridad frente a los indios derrotados y conquistados, posición que sabían mantener en virtud de su mejor entendimiento profesional y

alto valor cotizable. Por otra parte, de acuerdo con la legislación, la relación entre ambas partes debía de ser la inversa. Casi desde el principio, la libertad personal del indio y su protección constituiría una meta principal de la legislación metropolitana, mientras que los preceptos que regulaban la esclavitud del africano iban a permanecer duros y fragmentarios por mucho tiempo. Insistiendo en aumentar las importaciones de esclavos negros, el presidente de la Audiencia de Santo Domingo escribió al monarca en 1520 que "sin ellos no podía darse entera libertad a los indios, ni reducirlos a pueblos"; es decir, la esclavitud de los negros sería el precio de la libertad de los indios. La paradoja entre la teoría y la realidad social forma un elemento de fondo en la relación entre naturales y africanos en el Nuevo Mundo.

Otro elemento fundamental para comprender esta relación radica en la estructura cuantitativa de la inmigración forzosa de los africanos. Tal vez hubo, en la primera generación de esclavos que llegó, tres veces más hombres que mujeres. Parece además que a los amos no les gustaba que sus esclavos contrajesen matrimonio. Fue inevitable, en estas circunstancias, que los esclavos negros hicieran grandes esfuerzos para poder satisfacer sus necesidades sexuales, pese a las dificultades impuestas por la esclavitud. El objeto de aquella "lujuria desenfrenada" de los africanos, dada la estratificación social de la sociedad colonial, debía de ser, en primer lugar, las mujeres indias. Desde luego, existen indicaciones de que los negros, lo mismo que los españoles, ejercían una atracción sexual mayor en las indias de la que ejercían los mismos indios. Declara el virrey Martín Enríquez, al respecto, que "las indias es gente muy flaca

y muy perdida por los negros, y así se huelgan más en casar con ellos que con indios..." Además del posible factor sexual, entraba en esto también indudablemente una motivación social. Esperaban las indias que los frutos de semejantes uniones podrían ser libres de las pesadas obligaciones de los indios sin heredar tampoco aquellas de sus padres esclavos. Pese a la esclavitud de los negros, las oportunidades para la realización de uniones irregulares entre ellos y las indias eran de seguro bastante frecuentes. Los dueños de esclavos negros en su mayoría tenían asimismo sirvientes indias. Varias ocupaciones, como la labranza y la ganadería, permitían además el contacto entre los dos sexos de ambas razas.

Los motivos iniciales de la Corona para separar, en lo posible, a los negros de los indios eran sobre todo de carácter moral, proteccionista y religioso, relacionados con la lucha que junto con la Iglesia llevaba sin cansarse pero también sin éxito alguno contra el concubinato en Hispanoamérica. Dada la extrema necesidad demográfica y considerando la situación de los esclavos, es natural que las uniones afro-indias hubiesen tenido formas muy irregulares y crudas. El rapto además podría constituir la causa de otros actos de violencia. Un documento de la década de 1540 que concernía a Jilotepeque en Nueva España nos proporciona un cuadro realmente impresionante sobre la situación. Se nos muestra cómo los negros estancieros entran en las casas de los indios, tomando "por fuerza las mujeres y gallinas y hacienda y dan de palos a los indios, y un negro ató a la cola de un caballo a un *macehual* chichimeca y lo arrastró y mató porque le reñía que le había tomado su mujer, de lo cual nunca se hizo justicia..." Es de in-

terés anotar que muchas ordenanzas municipales indianas de la primera mitad del siglo XVI imponían la castración como castigo para los negros que se unían con indias o cometían otros crímenes como la deserción o la rebeldía. Aunque prohibido por la Corona en 1540, el colorido sexual de este salvaje castigo parece reflejar la actitud y las preocupaciones de la época. ¿Trataríase solamente de impedir "inmoralidades"? ¿No influiría también el miedo por el resultado biológico de semejantes uniones?

Íntimamente ligado con el aspecto moral, estaba el afán de proteger a los indios de toda especie de vejámenes. Esto comprendía, desde luego, tanto la protección de la integridad física del indio y de sus propiedades contra la agresión de los intrusos como la protección de sus buenas costumbres. Existía un auténtico temor por el mal ejemplo que podrían proporcionar los negros a los nativos. Existió siempre el riesgo de que los africanos fuesen contaminados por el mahometanismo. También podrían mantener vivas las prácticas mágicas de su lejana tierra nativa. Había otras consideraciones, además, para la separación, por ejemplo de carácter militar. Las muchas deserciones y revueltas de los negros esclavos parecían aumentar cada vez más el riesgo de una alianza entre ellos y los indios a fin de derrocar el dominio de los europeos. Semejante temor no dejaba de ser paradójico en vista de que había una antipatía evidente entre los negros y los naturales.

El primer intento legislativo de separar las dos razas parece haber sido una cédula de 1541 dirigida al Perú proscribiendo a los negros el tener indios e indias a su servicio por causar "tan ruines efectos". Otras cédulas se

dirigían contra el uso de negros como *calpixques* entre los indios. Empero para la Corona lo peor de todo fue la vagancia de "negros cimarrones", es decir desertores de la esclavitud. Muy pronto el cimarronaje en Hispanoamérica alcanzó grandes proporciones, debido no sólo a la crueldad e implacable dureza de la esclavitud sino también a la facilidad de evasión en un terreno tan vasto y no demasiado ajeno. Los cimarrones tendían a agruparse hasta formar núcleos de población propios *(palenques* o *cumbes)* si posible fuera del alcance de los españoles. Pero también hubo siempre muchos cimarrones dispersos que erraban por los pueblos de indios integrando un elemento de vagos generalmente agresivos. Se ha calculado que más o menos la décima parte de la población negroide de Nueva España, esclava y libre, durante los años 1570, o sea unos dos mil individuos, se encontraban ambulando ociosamente por el interior.

La extensión de la vagancia negra y mulata constituye el fondo de las prohibiciones generales de su convivencia con los naturales decretadas en 1578 y 1580. La primera, del 25 de noviembre de 1578, incluía también a los mestizos. Fue despachada a petición de un misionero del Perú, fray Rodrigo de Loaysa. Afirmaba que los elementos en cuestión andaban agitando a los indios, contándoles sobre el luteranismo y sobre la existencia de otro monarca más poderoso que el de Castilla y "otras cosas a este tono, que les estarían mejor a los indios no saberlas ni entenderlas por ahora". Parece haber pensado el buen fraile más bien en mestizos y mulatos de cierto entendimiento, pero posiblemente podemos vislumbrar también bajo las palabras del fraile

agustino el temor de una alianza antiespañola entre negros cimarrones, indios y corsarios protestantes. Merece notarse que el virrey Toledo en una carta escrita en el mismo año de 1578 expresa ciertas aprensiones de una posible alianza entre estos tres elementos en caso de que los corsarios lograran cruzar el istmo de Panamá. El enfoque del padre Loaysa debe haber sido el idóneo para cautivar la atención del monarca, ya que no sólo se obtuvo una cédula específica, sino una de carácter general, despachada a todas las altas autoridades indianas. Su ulterior incorporación en la Recopilación de 1680 como la ley 21 del título III del libro VI fue una cosa natural. La cédula de 1578 absorbe toda la legislación anterior en cuanto a la exclusión de los pueblos indios de elementos considerados nocivos para los naturales. En lo que concierne a los negros ya no se especifica si son esclavos o libertos, *calpixques* o vagabundos. A partir de 1578, la prohibición de residencia entre los indios para los negros y mulatos forma ya parte, pues, de una legislación más amplia. No obstante, en 1580 el Consejo de Indias volvió al asunto específico de los negros prohibiendo terminantemente que ellos viviesen entre los naturales.

En cuanto a los mestizos, hemos visto ya que en el siglo XVI, la inmensa mayoría eran ilegítimos y se formaban con sus madres indias. Al crecer su número, iban a constituir un grupo aparte. Gran cantidad de ellos se sentían desarraigados y tendían hacia la marginalidad social, lo que a su vez aumentaba las sospechas y el desdén hacia ellos de la sociedad blanca. Se daba por cierto que iban a proporcionar un malísimo ejemplo a los indios. El contacto y el nexo familiar de los mestizos con

los naturales iba a facilitar su influencia sobre estos últimos. Por eso la inclusión de los mestizos en la cédula de 1578 no debe sorprender.

Empero había un aspecto de la posición de los mestizos que establecía una diferencia más con la del elemento de raza africana. Había una élite mestiza de hijos naturales, de gente española distinguida, que se había formado en el ambiente español sin desconocer por ello la lengua de sus madres. Es fácil comprender que la mala reputación de los mestizos más o menos asociales comprometería en cierto modo a estos individuos que desde luego eran también ilegítimos, aunque fuesen reconocidos por sus padres. Al mismo tiempo, parece que la existencia de esta élite provocaba celos y temores de índole política en el resto de la clase dirigente colonial. En virtud de su conocimiento de las lenguas indias y de su influencia sobre los naturales, los líderes mestizos podían resultar competidores peligrosos para los criollos y también para los peninsulares. Estas dos categorías tenían grandes posibilidades de influir sobre la legislación. Por lo tanto, el desenvolvimiento de las restricciones legales de los derechos de los mestizos debe situarse asimismo en el contexto de una lucha dentro de la élite colonial.

En 1549 los mestizos, como ya queda mencionado, fueron impedidos para suceder a sus padres en la posesión de encomiendas. En cierto modo esto fue derivado de su ilegitimidad pero no exclusivamente. Una consulta de una junta de gobierno metropolitano llegó a promover la prohibición de que los encomenderos *se casaran* con indias, en la presunción de que "los mestizos no tienen buena inclinación y que es tal que pocas cosas buenas

se puede esperar de ellos". A partir de 1568, los mestizos fueron eliminados de varios oficios, y también del sacerdocio. Aunque esta prohibición luego se levantaría, los sacerdotes mismos y los religiosos en particular, continuarían practicando una política exclusivista.

El apartamiento de los mestizos de los pueblos afectaría a veces incluso a la élite mestiza, por ejemplo cuando había mestizos que ocupaban los cargos de caciques, combinación bastante frecuente a pesar de haber sido prohibida en 1576. Al introducirse poco a poco la forma de gobierno municipal con elecciones anuales de los funcionarios del cabildo, el problema de los cabildantes mestizos en los pueblos de indios llegó a plantearse también. A partir de una ordenanza del famoso obispo-virrey de Nueva España, Juan de Palafox y Mendoza, en 1642 fue proscrita la elección de quienes no fueran "meramente indios de padre y madre" para semejantes cargos.

Sin embargo, la exclusión de los mestizos en los pueblos no llegaría a ser absoluta. En cuanto a los mestizos nacidos en un pueblo resultaría muy duro separarlos de su madre privándoles de su herencia. Sería, en efecto, contrario al derecho natural. De consiguiente, una cédula dirigida al virrey del Perú en 1589 aprobó la costumbre ya existente en el virreinato de que se dejasen vivir entre los naturales "a los mestizos y zambahígos que son hijos de indios y nacidos entre ellos y han de heredar sus casas y haciendas". A la letra, esta excepción iba a ser integrada más tarde en la ley 21 del título III del libro VI de la Recopilación, norma básica para la política de separación residencial. Pese a las leyes prohibitivas, el aumento de españoles y mestizos

residentes en pueblos de indios, haría que el porcentaje de los mestizos nativos creciera cada vez más. Y en las mismas proporciones crecería también la importancia de la excepción aprobada por el rey en 1589.

Antes de tocar la inclusión de los españoles en la prohibición para foráneos de residir entre los indios, es menester discutir lo que quería decir la palabra "españoles" Desde luego, es claro que comprendía a criollos lo mismo que a peninsulares. ¿Pero en qué medida podía abarcar también a mestizos? Nos parece que, en primer lugar, los mestizos legítimos fácilmente se incluirían. En segundo lugar, se tiene la impresión de que la palabra "español" se usaba en un sentido más amplio antes del tercer cuarto del siglo XVI. Por último, hay motivo para suponerle un alcance genérico y extenso al vocablo, cuando sólo se habla de "españoles", en el documento en cuestión, que no cuando se menciona "españoles" junto con otros grupos, como "mestizos", "mulatos", etc. Por eso, trataremos de los "españoles" tanto en el extenso sentido del término, como en el específico, o sea, cuando son mencionados junto con mestizos y otros grupos, desde la década de 1580 en adelante.

Hemos visto ya que los "vagabundos españoles solteros" habían sido excluidos de los pueblos, lo mismo que los encomenderos, sus familias y criados. Por otra parte, los "españoles" no figuraban en la cédula de 1578. Fue en 1600 cuando en una cédula dirigida al virrey del Perú se le ordenó "apartar" de entre los indios a "los muchos españoles que contratan, trajinan y viven y andan entre ellos... la mayor parte... de mal vivir, *ladrones, jugadores y gente perdida*". Esta fue la base para la inclusión categórica de los "españoles" en la in-

terdicción de la Recopilación de 1680. En 1646, refiriéndose a un caso peruano, se aclaró que esta prohibición era valedera aun en el caso de que los "españoles" hubieran comprado tierras en el pueblo de indios respectivo.

A pesar de todas las críticas que recibía la Corona, se mantuvo firme en esta decisión, rompiendo por completo con la esperanza tradicional de que al menos "españoles casados y virtuosos" podrían servir de buen ejemplo a los indios. Así, hasta se iba a plantear la cuestión de determinar qué funcionarios españoles serían de veras imprescindibles en los pueblos de los naturales. Por ser la protección de los naturales contra foráneos una obligación importante de muchos de estos funcionarios, la cuestión no deja de tener un carácter paradójico. En todo caso, no se llegó nunca a aclarar cuáles podrían lícitamente detenerse en los pueblos y cuáles no, además de los párrocos y corregidores. Ellos, desde luego, fueron necesarios allí a pesar de lo notorio de los desmanes que unos y otros cometían.

Hemos estudiado cómo se fue formando poco a poco una verdadera política de separación residencial entre indios y quienes no lo fuesen en el agro hispanoamericano. Desde luego, había intentos paralelos de imponer una separación entre unos y otros dentro de las ciudades y villas de los españoles, en los campos mineros y en los obrajes. En el ambiente urbano, el separatismo fue claramente facilitado por la existencia de antecedentes peninsulares, es decir las *aljamas* de los judíos y las *morerías* de las ciudades ibéricas del medioevo. La atracción de grandes números de indios a todas las ciudades españoles de América fue la secuela de la demanda

de mano de obra para los trabajos de construcción y las tareas de servicio que deseaban los vecinos. Por otra parte, razones de seguridad de la comunidad española lo mismo que consideraciones proteccionistas para con los indios, dictaban que los naturales debían de vivir en barrios propios, regidos por sus propios funcionarios aunque trabajasen de día en las casas de los españoles. La separación en los medios urbanos e industriales se debía sobre todo a medidas tomadas por la administración local, sólo de vez en cuando confirmadas por las autoridades metropolitanas. No obstante, como motivación y principio fue esencialmente la misma, como la separación sistemáticamente decretada por la Corona en el medio rural.

La política de separación residencial no se puede estudiar aisladamente, sin embargo. Se entrelazaba íntimamente con otros aspectos de la política y administración de la Corona en el Nuevo Mundo. En primer lugar, se vinculaba con la política eclesiástica. Debemos recordar que la cristianización de los indios había sido la condición teórica de la soberanía española en América y por eso tenía que constituir un objetivo fundamental de la política de la Corona allende el mar. Al mismo tiempo, era la responsabilidad que esta tarea implicaba lo que justificara el extenso control ejercido por la Corona sobre la Iglesia, en virtud del llamado Real Patronato. Así se explica el contraste paradójico entre el predominio de las consideraciones religiosas y eclesiásticas por un lado, y la subordinación de la Iglesia misma al Estado en la Hispanoamérica colonial por el otro. Los motivos de las leyes de separación residencial se inspiraban en la "teoría del mal ejemplo", planteada en sus

fundamentos por eclesiásticos. En gran medida estas normas formaban, además, un elemento integral dentro de la legislación que regulaba el establecimiento de las reducciones de indios. Hemos visto también que muchos de los preceptos que imponían la separación, por ejemplo la cédula fundamental de 1578, habían sido obtenidos por hombres de la Iglesia. Casi toda la legislación relativa a la separación residencial se formulaba en términos que reflejaban consideraciones religiosas. Pero la separación de los nativos de los demás elementos de la población también tenía implicaciones importantes sobre el nivel de la organización eclesiástica.

Las actividades misioneras eran casi con exclusividad obra de los religiosos. Tan pronto como una misión (reducción) se hubiese estabilizado y la conversión fuese concluida, debería transformarse en una doctrina a cargo de un párroco. Por otra parte, las parroquias de la población blanca y mixta estaban a cargo de curas españoles. Es palmario que el problema lingüístico y el fondo cultural peculiar de los indios hizo natural, tal vez inevitable, el dualismo eclesiástico. Además se reforzaba, por ejemplo, conscientemente por los parroquianos mismos cuando organizaban sus cofradías y cultos a los santos de manera distinta y separada. Por lo demás, tal dualismo coincidía en general con la división del clero en regular y secular.

El dualismo establecido en la esfera eclesiástica entre el cura de almas de los indios, por lo general a cargo de religiosos, y el cura de almas de los españoles, no tardó en ser desafiado por la penetración de foráneos en las doctrinas. Por la naturaleza misma de su oficio sacerdotal de mirar por el bien de las almas, la Iglesia no

podía ignorar el problema espiritual que este hecho implicaba. Mientras que en la esfera civil por mucho tiempo continuó sosteniéndose la ficción de que las leyes de separación residencial eran cumplidas, esto no se podría hacer en el orden eclesiástico. Parece que durante la década de 1580 varias cédulas despachadas a diversas partes del imperio disponían que los religiosos doctrineros tuviesen a su cargo incluso la administración de los sacramentos a los "españoles" residentes en sus doctrinas. Con el aumento paulatino del número de extraños resultaba necesario transformar muchas doctrinas en parroquias de "españoles". Esto, por supuesto, iba a afectar incluso el separatismo residencial en la esfera civil.

Al acelerarse el proceso de transculturación de los naturales a partir de mediados del siglo XVII, nuevos problemas iban surgiendo para la administración eclesiástica. Según fray Manuel Pérez, autor de un manual para párrocos de indios, publicado en México en 1713, en muchas partes en donde indios y españoles vivían mezclados, los párrocos ya no podían reconocer a los indios porque ellos "mudan su traje, poniéndose capote, dejando crecer la melena y muchos de ellos poniéndose medias, con que se llaman a mestizos". De esta manera pasarían al cargo de los curas de españoles y no recibirían, por lo tanto, la cura de almas adaptada a sus necesidades especiales. Como el cambio también implicaría que el rey perdiese el tributo que como indios deberían pagarle, el resultado era que "ambas majestades (Dios y el rey) son perjudicadas".

En el campo de la administración de justicia, el dualismo era algo menos claro que en la eclesiástica. Es cierto que en el sentido legal el *status* del indio se reco-

nocía como "rústico" y "miserable", es decir, más o menos equivalente a menor de edad. Por esta razón, los naturales fueron puestos bajo la tutela y particular protección de las autoridades al mismo tiempo que sus facultades se restringían. Los cabildos de indios gozaban de cierta autonomía jurisdiccional, pero sólo en casos de poca monta. Por encima de los jueces indios, había los corregidores de indios y también los juzgados especiales de indios establecidos en México y Lima. En cuanto a sus relaciones con los forasteros blancos, negros y mestizos, los indios se encontraban dependientes de justicias españoles. La jurisdicción de estos jueces (corregidores de indios, oidores de las audiencias) era regional y no confinaba a una u otra categoría de personas. Por lo tanto, la separación residencial no fue una condición absoluta para la administración de justicia, pero sí armonizaba con ella.

En cuanto a la política de poblamiento español en el Nuevo Mundo no corre la menor duda que su enfoque estrictamente urbano armonizaba perfectamente con la política de separatismo residencial. La imposición del dualismo étnico, como hemos visto, tenía motivaciones naturales y profundas en las esferas religiosa y judicial. A esto se añadió la consideración militar. Los "españoles" debían encontrarse concentrados en puntos vitales y defendibles, y bien separados no sólo de los pueblos de indios, sino también de los barrios asignados a los nativos dentro de las mismas ciudades de españoles. Siempre se vivía bajo la sombra amenazadora de una posible revuelta de los indios. Por ser la separación residencial, en cierto modo, un elemento integral de la política de población en general, su suerte iba a depen-

der del logro o fracaso de esta misma aspiración primordial de la Corona en el Nuevo Mundo.

Merece observarse que la intensificación de los esfuerzos de fundar reducciones de indios en Nueva España a fines del siglo XVI coincidió con órdenes al virrey de fundar ciudades y villas de españoles en donde recoger a los elementos entresacados de los pueblos. Desde luego, fundaciones semejantes llevadas a cabo continuamente y en gran escala hubieran sido el medio esencial para mantener íntegro el dualismo étnico, una vez adoptado como principio de la urbanización indiana. Al cesar las nuevas fundaciones de villas españolas en el curso del siglo XVII, el impacto contra los intentos de separación sería profundo.

La fundación de ciudades, villas y asientos de españoles al igual que la de las reducciones serviría como una fuerza de atracción sobre elementos dispersos. Había, sin embargo, en el ambiente americano fuerzas centrífugas muy poderosas. Como reacción, la política de la Corona resultó un constante esfuerzo de combatirlas. Fue una lucha difícil. Las fuerzas centrífugas afectaban las poblaciones de los indios al igual que las de los españoles. Los pueblos de indios fueron despoblados sobre todo a raíz de la participación de los naturales en la mita minera o de su empleo como trabajadores en las haciendas de los españoles. Éstos, a su vez, desertaban de sus villas y lugares para establecerse en los pueblos de los indios o en casas de campo erigidas en sus estancias. El separatismo residencial debe de ser enfocado también en relación con el régimen fiscal. Hemos observado ya que la exclusión de los encomenderos de sus pueblos fue un elemento integral de la política de la metrópoli

encaminada a despersonalizar y cortar las alas de la encomienda indiana. La separación residencial como tal encuadraba perfectamente en la nueva sociedad indiana que debía basarse sobre corregimientos y doctrinas, tributos y racionamiento estatal de la mano de obra india, en lugar del neofeudalismo de los encomenderos. Desde el punto de vista fiscal, el control ejercido sobre las poblaciones de los naturales, a través de corregidores, párrocos y cabildos de indios o caciques, serviría para asegurar el cobro del tributo, esencial para las cajas reales. Al principio, la tributación en el Nuevo Mundo sólo se impuso a los indios. Los mestizos, ilegítimos o no, al igual que los españoles, resultaban exentos de tributo. Por otra parte, los negros y mulatos libres eran claramente obligados a pagarlo. En el campo, por lo menos, iba a resultar prácticamente imposible hacerles tributar y en las ciudades tampoco tributarían en la misma extensión que los tributarios indios. Esta dependencia de la Corona en los tributos de los naturales tendría dos consecuencias graves: se estimulaban a la vez las deserciones de los tributarios de sus pueblos y la miscegenación de las indias con elementos libres de tributo, quienes invadían los pueblos. En 1681, una cédula trata de las deserciones de los tributarios que estaban despoblando los pueblos de indios:

> ...habiendo en ellos más españoles y mestizos que indios, de que se sigue otro perjuicio y es que el pueblo que tenía ciento y cincuenta indios y... ha quedado hoy en cuarenta, pagan éstos por el número de ciento y cincuenta que eran antes...

Así, el tributo, lejos de fortalecer el dualismo étnico aspirado, tendría un efecto contraproducente, porque el sistema tributario adoptado ofrecía un escape fácil para quienes vivían fuera de su grupo legal.

Pasando a la política agraria de la Corona, cabe insistir en su respeto por el derecho de los naturales a la propiedad tanto individual como colectiva de sus tierras. Al formularse el programa de las reducciones, se decretó que el establecimiento de una reducción no debería significar en modo alguno que se quitasen a los naturales las tierras que antes hubiesen poseído. Por otra parte, la reducción o cualquier pueblo de indios debería ser circundado por una zona reservada para las sementeras y pastos de los habitantes. Esta zona que en Nueva España se llamaría *fundo legal*, sería, por su especial carácter, inalienable. El virrey Falces de Nueva España, en 1567, la fijó en 500 varas, no más. En 1687, el fundo legal fue delimitado a 600 varas, a contar desde la *última casa* del pueblo, y luego, en 1695, a contar desde la iglesia. Estancias ajenas de ganado mayor no podrían establecerse a menos de 1 100 varas de distancia de un pueblo de indios. Había, en efecto, toda una serie de medidas legales con el fin de garantizar la inalienabilidad de las tierras indígenas que se basaban en una ideología firme y consecuente. Nadie expresa mejor que el virrey Toledo, del Perú, las metas que dictaban esta política agraria:

"La policía de los naturales... consiste en que tengan propiedad de tierras... y en labrarlas consiste el bien espiritual que se pretende de que no estén ociosos y que tengan con que pagar sus tributos y comunidades para ello..."

Así, el bien común del reino sería al mismo tiempo el bien religioso del humilde labrador indio. Sería anacrónico reconocer en esta motivación mixta un cinismo hipócrita, nada más. El temor a la ociosidad y la fe en las ventajas relacionadas precisamente con la labor del cultivo eran conceptos muy arraigados desde los tiempos medievales.

Los manejos de la Corona para proteger la propiedad de los indios sobre sus tierras armonizaban por entero con la política de separación residencial. En caso de entrar foráneos a vivir en los pueblos de indios, sería muy grande el riesgo de que lograsen despojarlos de sus tierras. Por otra parte, el hecho de adquirir terreno dentro de un pueblo de indios, podría, como es obvio, inducir al comprador a establecerse allí mismo. Aumentaría además la dificultad de verificar la expulsión de los forasteros ordenada por la ley, porque el interés de éstos en quedarse sería aún mayor.

Hay que subrayar que la pugna de la metrópoli por proteger la propiedad indígena de las tierras y en simultaneidad, prevenir la cohabitación con foráneos debe también vincularse con la propia estructura económica de la Colonia. Los indios eran los labradores, y las autoridades estaban vitalmente interesadas en que produjesen lo suficiente para el abasto de la sociedad colonial. Por lo demás, la ganadería de los españoles también merecía estímulo, y los estancieros, desde luego, sabían ejercer un influjo constante sobre las autoridades, un poco parecido al que tuviera en España la Mesta de los ganaderos ovejunos. Por eso la Corona trató de excluir a los indios como dueños de ganado mayor a la vez que se esforzó en poner límites a la expansión de la gana-

dería española, en beneficio de las sementeras de los indios. Es decir, que el dualismo en cuanto a la residencia y a la propiedad de tierras tenía su complemento en un sistema económico también de carácter dualista que gozaba de la aprobación de la metrópoli.

Resulta difícil relacionar el separatismo residencial con una política deveras "racial" porque el suponer una política racial sistemática y consciente pecaría de ser anacrónico. Influidos por el concepto jerárquico de la sociedad propia de la época, según el derecho canónico y por las tradiciones ibéricas de la Reconquista, los gobernantes españoles simplemente trataron de resolver los diversos problemas planteados por la convivencia de razas en el Nuevo Mundo. Es tarea del estudioso averiguar si estas soluciones forman un conjunto de ideas más o menos consistentes.

En capítulo anterior hemos estudiado ya la actitud de la Corona hacia el matrimonio interracial. No cabe duda que deseaba defender la libertad matrimonial, por lo menos tratándose de consorcios indio-españoles. Semejante principio no podía armonizar en la práctica con el separatismo residencial, aunque teóricamente eran compatibles. En el caso de otro elemento de la política "racial", o sea, la legislación proteccionista de los indios, es necesario subrayar que en la teoría y también, a veces, en la práctica, el separatismo residencial estaba lejos de constituir una discriminación contra los naturales. Al contrario, las víctimas de la discriminación que implicaría eran los forasteros blancos, negros y mixtos, vedados de la convivencia con los indios en sus pueblos.

Tocaremos, por fin, la política lingüística de la Corona la cual como veremos, estaba lejos de armonizar con

otra meta de la misma, o sea el separatismo residencial. Aunque la "conquista espiritual" se llevó a cabo más bien gracias a los esfuerzos de los misioneros por aprender ellos mismos las dificilísimas lenguas indígenas, la política que aspiraba a que los nativos aprendiesen el castellano recobró cada vez más fuerza en el curso de la segunda mitad del siglo XVI. En 1550, se despachó una cédula importante ordenando a todas las autoridades y a los religiosos procurar "por todas las vías que pudieren de enseñar a los indios nuestra lengua castellana". Empero, esta cédula no fijaría el rumbo definitivo de la política lingüística. En 1596, Felipe II optó por asentar el principio de la enseñanza voluntaria. Para que se realizase esta hispanización lenta y suave se dispuso repetidas veces que se pusiesen escuelas y maestros, especialmente los sacristanes de las iglesias, que les enseñasen el castellano a los indios. Sin embargo, es manifiesto que los resultados de esta política cautelosa fueron muy modestos.

Si se miran las cosas desde un ángulo puramente teórico, no tienen que ser por necesidad incompatibles los conceptos de hispanización y de separación residencial de las razas, porque se podría pensar que la hispanización la llevaran enteramente a cabo los misioneros asistidos por ayudantes indios ya hispanizados, o "indios ladinos", como reza el término de la época. Mirando el problema en relación con las condiciones sociales existentes en el imperio indiano, no cabe duda, sin embargo, de que los dos principios eran en extremo difíciles de conciliar. ¿Quiénes iban a hispanizar con eficacia a los naturales sino los españoles y mestizos que residían entre ellos o que frecuentaban su compañía? Desde lue-

go, los sacerdotes eran pocos y generalmente vivían solos, cada uno en su pueblo, rodeados de centenares de indígenas. Lo que explica que el conflicto entre las dos directivas que acabamos de exponer no tuviera expresiones de mayor alcance fue, simplemente, que ambas normas estaban demasiado lejanas de la realidad para poder llegar a aplicarse en mayor escala. A pesar de todos los esfuerzos del gobierno peninsular por romper el aislamiento cultural de los indios, impuesto por la existencia de los idiomas autóctonos, la mayoría de ellos continuaba usando estos idiomas maternos, sin aprender el español. Por otra parte, también, como veremos, a pesar de todos los intentos de la Corona por asegurar el aislamiento residencial de los nativos, se efectuó entre ellos, en continuo aumento, la penetración de elementos no indios, sin remedio posible.

¿CÓMO LLEVAR A CABO LA POLÍTICA SOCIO-RACIAL?

Por acción de gobierno

MUCHOS eruditos se han dedicado al estudio de las leyes indianas aunque es cierto que a menudo se han fijado por entero en la Recopilación de 1680 sin analizar la formación *gradual* de la legislación, como lo hemos tratado de hacer aquí en el caso, especialmente, del separatismo residencial. Empero, se ha descuidado casi por completo la cuestión de la aplicación de toda esta masa legislativa. Algunos parecen haber tenido por cierto que se cumplirían los preceptos, no más. Otros, al contrario, consideran teoría legislativa y realidad social fenómenos completamente separados, sin haberse tomado la molestia de investigar el asunto.

Los comentarios que aquí presentaremos no pretenden agotar el tema, ni mucho menos. Se relacionan todos con la cuestión de la aplicación de la política de separación residencial, asunto que hemos estudiado en detalle. Se trata, entonces, de un aspecto de la legislación social que, por lo general, encontraría oposición y resistencia en muchas capas de la sociedad americana, desde terratenientes poderosos hasta los grupos más modestos de los "españoles" y "castas". Por eso, debería ser un aspecto especialmente revelador.

Había en Hispanoamérica una íntima relación, casi fusión, entre gobierno, legislación y administración de justicia. Estas funciones no estaban separadas con claridad en el mundo occidental hasta el siglo XVII, cuando Montesquieu fue el primero en proponerlo con su célebre teoría de la separación de los poderes. En Hispanoamérica, continuaron ejerciéndose en común por los mismos funcionarios hasta el fin de la dominación española. No obstante, siempre se hacían ciertas distinciones entre estas tres funciones por sutiles y vagas que fuesen, dentro de la administración colonial en Indias. Es necesario tenerlas en cuenta al analizar el proceso de aplicación de las leyes, que podía verificarse por acción gubernativa lo mismo que por vía judicial.

A pesar de lo confuso de las normas administrativas vigentes y de los conflictos de jurisdicción que resultaban, podemos discernir un ordenamiento jerárquico en lo que toca a la aplicación de las leyes, especialmente las relativas a la protección de los naturales. Era responsable, en primer término, el virrey. En segundo lugar, las audiencias, gobernadores y corregidores de su jurisdicción respectiva. La acción del virrey a este propósito se manifestaba tanto a través de medidas administrativas ordinarias o legislativas como mediante enjuiciamientos. El encargado de los enjuiciamientos podía ser el mismo virrey en su calidad de juez de primera instancia en causas de indios, pero sobre todo sería ésta función de las audiencias y de los gobernadores y corregidores de indios.

La política o acción gubernativa de los virreyes en lo que se refería a la separación residencial dependía de su manera de interpretar las leyes metropolitanas. A

veces esta interpretación debe haber sido, como es natural, más o menos literal. En sus Advertimientos al sucesor, el virrey María Enríquez, de Nueva España, en 1580, lo exhortó a que llevase adelante

> ...el que yo he comenzado, que es echar de todos los pueblos de indios los mestizos y algunos españoles viciosos que viven entre ellos...

Frecuentemente, sin embargo, los virreyes optaban por interpretar el mismo orden de cédulas con bastante amplitud. Así, el virrey Monterrey informa en 1604 que sólo había procedido a la expulsión de foráneos de los pueblos de indios si se habían establecido allí desde 1593. Si era de antes su vecindad, sólo les echaba en caso de resultar "perjudiciales".

No son muy frecuentes expresiones tan claras de las interpretaciones dadas por los funcionarios encargados de la aplicación de las leyes metropolitanas. Por lo general, hay que inferirlas de la extensión y de las formas que se daban a las medidas administrativas. En cualquier caso, las interpretaciones de los virreyes u otros funcionarios serían a menudo cruciales para los intentos de la Corona en América.

Desde luego, el mero *conocimiento* de la ley estaba lejos de asegurar su observancia. Había una falta de reacción por parte de las personas afectadas o aun por parte de los corregidores u otros funcionarios encargados de ejecutarla. Las cédulas e instrucciones no bastaban. Llegó a ser normal que el virrey o el presidente, informados del incumplimiento de la legislación en algún distrito determinado, tuvieran que despachar un mandamiento especial a la justicia local exigiendo el cum-

plimiento. A menudo, se añadían particulares sanciones a los funcionarios en cuestión, en caso de reincidencia. Por lo tanto, los esfuerzos de las autoridades generalmente tomaban el aspecto de un mosaico de pequeñas acciones locales, con motivo de quejas presentadas por los naturales o por otras personas.

Las leyes no prohibían la entrada de foráneos en los pueblos de indios. Podrían detenerse allí libremente durante tres días. Por ende, la práctica de la ley consistía en obligar a una persona a salir del pueblo en el cual se detenía o residía. "Echar", "lanzar" o "hacer salir" a los forasteros era el equivalente de hacer cumplir la ley. El destierro como tal era una institución arraigada en España y común en Hispanoamérica desde los principios. No era necesariamente una pena que tenía que imponerse por procedimiento judicial. El exilio podía en igual forma, decretarse por las autoridades en virtud de su "potestad política y económica", como simple medida administrativa, a fin de asegurar la paz y sosiego de sus distritos.

Fueron pocas las ocasiones en que la administración, mediante sus poderes "políticos", trató de efectuar expulsiones colectivas de forasteros de los pueblos de indios dentro de grandes jurisdicciones. Incluso en ese evento, las acciones fueron provocadas por condiciones de índole local y no afectaron tampoco, sino un pequeño número de localidades. Tal era la debilidad del control y de los recursos del Estado. Uno de estos intentos se hizo en el llamado Marquesado del Valle, en Nueva España, en 1686, a consecuencia de una cédula recibida por el oidor, que al mismo tiempo hacía las veces de juez privativo de este vasto señorío fundado por Cortés.

Esta cédula hacía hincapié en que la presencia de numerosos forasteros en los pueblos de indios de dicho señorío causaba una disminución de los tributarios por huir aquéllos "de las vejaciones y molestias de los españoles". Refiriéndose a las leyes de separatismo residencial, ordenaba al juez Aréchaga emprender acción. Éste a su vez dispuso que todas las justicias locales del señorío hiciesen pregonar la cédula, lo cual se verificó en el curso del mes de mayo en ciudades y villas, una tras otra. En el caso de la villa de Etla, se dice que por ser día de feria había allí mucha gente cuando se pregonó "por voz de Sebastián de Santiago, indio ladino, en lengua castellana... en altas e inteligibles voces con trompetas y clarín". El expediente que hemos consultado se ocupa precisamente de las diligencias efectuadas en el distrito de esta villa. Hay una lista de quince españoles, mestizos y mulatos que vivían en los pueblos sujetos a esa jurisdicción y un auto aclaratorio del alcalde mayor de los términos para el cumplimiento de la cédula. Todos los foráneos tendrían que salir, "no siendo nativos en dichos pueblos", dentro de tres días y so pena de 50 pesos, tratándose de españoles y mestizos, y cien azotes, en el caso de negros y mulatos. No sabemos nada sobre el resultado de esta acción. No hay por qué suponer, sin embargo, que se hubiese logrado la enorme inercia del aparato administrativo.

Es posible que las visitas que con regularidad debían realizar los oidores de sus distritos fueran un poco más eficaces en hacer aplicar la separación y otros preceptos de carácter social. Empero, al informar al rey en 1637 un oidor de Nueva Granada que había tratado de efectuar el separatismo, añade:

...por el descuido de los corregidores recelo que han de volver los mismos excesos...

Los corregidores eran la cadena más débil de la administración indiana.

Desde luego, el medio principal para mantener el dualismo étnico deseado por la Corona habría sido constituido por la fundación sistemática de nuevas villas de "españoles". Al aumentar la población "española" de las ciudades hubieran podido absorber parte de este superávit. También hubieran podido recoger a los elementos dispersos en los pueblos de los indios. Durante la última mitad del siglo XVI todavía se iban fundando muchas villas, pero en el siglo XVII el movimiento pronto llegó a estancarse. Hemos encontrado, sin embargo, algunos casos y proyectos de fundación de villas en el siglo XVII que dejan entrever una relación con las leyes imponiendo separación residencial. Se trata de la fundación de la villa de San Miguel de Ibarra en el actual Ecuador, en 1607, y la de la villa de San Vicente de Austria (o Lorenzana), en El Salvador, en los años 1630, amén de algunos proyectos que quedarían sin realizarse. Estos ejemplos no llegan a probar que las autoridades realmente fundaran villas de españoles con el fin explícito de efectuar la segregación, pero sí muestran su presencia en los diversos propósitos de los gobernantes responsables. No hay duda de que la falta de fundaciones de nuevas villas significaría el fin de cualquier esperanza de poder realizar la separación residencial.

Para resumir lo que se refiere al cumplimiento de las *leyes de segregación residencial mediante acción gubernativa*, podemos observar que semejantes intentos han

dejado pocas huellas en la documentación. Se puede resumir que fueron de alcance muy exiguo y no muy enérgicamente practicadas, como reflejo de las interpretaciones cada vez más indulgentes de las leyes en cuestión por parte de los gobernantes. El *statu quo* llegó a ser tolerado por dos vías: por mera inacción o por licencias expresas. Un número cada vez mayor de burócratas en Hispanoamérica parece haber llegado a la conclusión de que sólo se debería actuar en contra de los forasteros a quienes se denunciase como "perjudiciales". Por lo tanto, todo el problema fue relegado a otro nivel, o sea, al de la justicia.

Por procedimiento judicial

No es muy fácil hacer las distinciones debidas entre las medidas administrativas y los juicios. Muchas veces, las solicitudes que se hacían a la audiencia sobre medidas de índole administrativa fueron el punto de partida de pleitos largos e intrincados. Podría ser cuestión de juicios de carácter civil lo mismo que criminal, pero sobre todo de esta categoría porque la infracción de las leyes de separación residencial constituía por sí misma un delito.

Por lo regular, un proceso con fundamento en las leyes separatistas empezaba con la presentación al corregidor de indios de una solicitud o querella, por parte del cabildo o de algunos nativos que alegaban representar "al común", solicitando el lanzamiento del pueblo de todos o de algunos foráneos generalmente mencionados de nombre, con especificación de los delitos que

habían cometido, además de violar las leyes separatistas. Como secuela del pedimento de que fuesen desterrados, muchas veces se impetraba también el castigo de algún delito suyo o que pagasen sus deudas antes de salir. Es decir, que los enjuiciamientos se podrían situar de este modo dentro del contexto de un juicio criminal o de un juicio civil respectivamente. Aunque los actores por lo general eran indios, también ocurrió que fueran encomenderos o curas.

Las reales provisiones y las sentencias de las audiencias y virreyes que afirmaban los principios del separatismo de residencias solían contener insertada alguna cédula, en particular la del 25 de noviembre de 1578, o una referencia a la ley 21, título III, libro VI, y tal vez alguna otra cita de la Recopilación. Mencionaban los nombres de los infractores en el pueblo en cuestión o al menos el nombre de alguno de ellos. La justicia local recibía órdenes de hacerles salir. En caso de no hacerlo dentro del término fijado en la providencia o que fijara el ejecutor de la expulsión, el culpable incurría en alguna sanción.

Aunque como es obvio, el extrañamiento debía de ser permanente a fin de lograr la finalidad buscada por las leyes; sin embargo, hacia la década de 1570 hubo casos en que sólo se impuso "por el tiempo que fuere de mi voluntad" o por algún año. Sólo por reincidencia llegaría a ser perpetua. Además se incurría, por lo general, en una multa bastante considerable. La cantidad habitual parece haber sido de cien pesos. Se nota una tendencia a aumentar las penas tratándose de negros y mulatos en parangón con los casos de mestizos y españoles, a más de incurrir aquéllos en castigos corporales

infamantes. Vagabundos de cualquier raza podían arriesgarse a la condena de trabajos forzados. Servicio forzado en la frontera contra los araucanos en Chile o en las islas Filipinas parecía excelente medio de combinar el castigo de la vagancia con el bien del reino. Pero no sólo los infractores directos incurrían en sanciones en caso de no obedecer las providencias de expulsión. También incurrirían en ellas las justicias negligentes en hacerlas cumplir.

La ejecución de los mandamientos y sentencias impositivas del separatismo incumbía, en primer lugar, a los corregidores de indios, incluso los que habían sido dados por ellos mismos. Los corregidores (o alcaldes mayores) y sus tenientes deberían ser asistidos por alguaciles y alcaldes indígenas. Ya que había casi siempre una falta de escribanos en los pueblos de indios, tenían por lo general que realizar el procedimiento formal ellos mismos o con la ayuda de actuarios improvisados. Al decir de un fiscal de la Audiencia de Lima en los años 1630, la inobservancia de las leyes de separación tenía este fondo precisamente:

> ...entre los indios hay mestizos, españoles y otras naciones y éstos no sólo no los echan los corregidores [sino] antes los fomentan y sustentan porque les son de provecho y así siempre ocurren al gobierno los indios por provisiones sin provecho porque ni hay escribano que las notifique ni corregidor que las cumpla ni esto ha tenido jamás remedio ni se puede detener...

La posible solución de este problema sería el envío de jueces de comisión especiales por las audiencias, a fin de hacer cumplir las providencias dictadas. Es ver-

dad que las audiencias deberían evitarlo en las causas comunes, pero podrían hacerlo en cuanto constara que las justicias locales no habían ejecutado los proveídos de la audiencia sin justa causa. Sus facultades eran limitadas, porque en lugar de pronunciar sentencias en causas criminales debían remitir a los reos a la cárcel de la audiencia. Su salario y gastos serían a costa de los "culpados". También podría ser a costa de "las partes que los pidieren". En este respecto debemos anotar que los naturales siempre, de acuerdo con la ley, estaban exentos de costas en sus pleitos.

El procedimiento de una expulsión comprendía dos etapas. Primero, debería ser notificado formalmente el reo que dentro de tal día tendría que salir de su casa y del distrito del pueblo o del corregimiento, bajo tal y cual pena. Se esperaba de él que pusiera su firma o signo bajo la notificación, declarando que obedecería, aun protestando que iba a apelar de la medida.

La segunda etapa era el lanzamiento mismo, si es que la persona notificada no había salido ya. El paso de la primera a la segunda etapa no era automático, ni mucho menos. En 1686, por ejemplo, la Audiencia de Santa Fe ordenó la expulsión de extraños de un pueblo en el distrito de la ciudad de Mariquita cuyas justicias deberían ejecutarla. Fueron notificados los reos pero, como lo relata el fiscal de la audiencia, "aunque lo oyeron no lo han querido hacer". Incapaces o contrarios a usar la fuerza, los ejecutores simplemente se resignaron regresando a Mariquita. No quedaba sino enviarles otra real provisión "con mayores penas y apercebimientos", y exhortar a las justicias de Mariquita a tomar nueva acción "con gente bastante"

En contraste con el enorme número de expulsiones de foráneos de los pueblos que hemos encontrado decretadas en la documentación, han resultado allí muy escasos los testimonios acerca de los actos de expulsión realmente cumplidos. La gran mayoría de los pleitos relativos a la separación sólo se conoce a través de expedientes inconclusos. Tal circunstancia parece indicar que nunca llegó el momento de verificarse el lanzamiento. En algunos casos, sí, sabemos que, por fin, se verificó esta medida. Uno fue el de los forasteros residentes en el pueblo de San Martín Alfayuca, en Nueva España, en 1668. Por instancias de su cabildo de indios, el virrey mandó al alcalde mayor de Zinapán llevar a efecto la expulsión del español Holguín, de su hijo mestizo y de los demás foráneos de dicho pueblo. El alcalde mayor procedió a la ejecución en persona, notificando a los acusados que tenían que salir dentro del tercer día. Holguín y su hijo dijeron que iban a obedecer, pero pidieron testimonio de lo actuado a fin de poder reclamar más tarde su derecho. Vencido el término fijado, el corregidor, quien iba acompañado de indios, se fue primero al rancho en que vivía el joven Holguín. Al decir del corregidor, el mestizo "aparejó las mulas de carga y cargó en ellas lo que tenía en el rancho y le saqué del por el camino que va a Ixmiquilpa llevando por delante las dichas mulas de carga y yeguas, su mujer y una hija suya y en esta forma fue lanzado del dicho pueblo".

Por otra parte, ocurrió a menudo que llegado el momento de la expulsión y de la imposición de las penas, los intrusos se habían ido ya. Con fundamento en las leyes de separación, los indios de San Cristóbal de Ecatepec, en el valle de México, pidieron a la audiencia,

en 1739, una real provisión que ordenase la expulsión de un mestizo. La audiencia pidió información sobre el hecho al alcalde mayor respectivo dentro del breve término de seis días. Éste cumplió con el cometido, enviando a la audiencia cierto número de testimonios en contra del reo. Al decir de uno de los testigos, "ha querido aporrearlos [a los nativos] y gobernarlos sin más motivo porque se viste como español y se pone medias". Pero al concluir su investigación, el alcalde mayor no pudo hacer la citación porque "la parte contraria no pudo ser habida por decir de voz pública en esta jurisdicción que anda huyendo y que hizo fuga de la cárcel eclesiástica de la doctrina de Tisayuca..." En cuanto a otro reo, el ladino Mauro Rodríguez, del pueblo de Santiago Tejutla en la alcaldía mayor de Quetzaltenango, en Guatemala, no sólo infringía las leyes de separación, sino que solía vender aguardiente a los naturales, delito grave. Al decir de un regidor indio, los alcaldes mayores del partido habían "solicitado el remedio" repetidamente, expulsándole del pueblo "y como acabe y salga él que lo desterró se vuelve otra vez a vivir en él..." Al saber, por fin, que se preparaba una acción punitiva contra él "...se puso por entonces en fuga saliendo de aquella jurisdicción que es lo que acostumbraba hacer todas las veces que se le quiere castigar sus excesos..."

El caso de Mauro Rodríguez constituye un tipo muy elocuente de la futilidad de todos los intentos de las autoridades de imponer la separación de residencia, tratándose de elementos vagos y criminosos. La mera expulsión no les afectaba pues no tenían bienes raíces o aun muebles de consideración. Regresaban luego al mismo pueblo

o se iban a otro. Al saber que les amenazaba la prisión u otros castigos similares, se anticipaban al juez, emprendiendo la fuga a una comarca un poco más lejana.

Dentro de la administración indiana no hacían falta instrumentos de control por los cuales la Corona y sus altos representantes de ultramar podrían averiguar en qué medida llegaban a ejecutarse las leyes y las sentencias pronunciadas por los tribunales. Había, en primer lugar, al famoso juicio de residencia, la examinación judicial hecha a todos los funcionarios públicos al terminar sus períodos de función. Por lo que hemos podido averiguar, sin embargo, las residencias carecían de importancia en los asuntos de separatismo residencial. A los jueces de residencia les interesaban ante todo las defraudaciones de los corregidores y las ventas forzadas de géneros a los nativos, y éstos con máxima probabilidad, se fijaban más en los delitos activos cometidos por los corregidores que en sus pecados de omisión tal como sería la mera falta de aplicar el régimen de separación. De los propios testigos "españoles", la mayoría vivía en los pueblos de indios a despecho de la ley, razón poderosa para no tocar el asunto en el caso de los demás.

Son numerosas las indicaciones de que la legislación de separación estuvo lejos de ser cumplida durante la época que aquí estudiamos (1580-1750). Principal indicio de ello es la repetición de reales provisiones (al igual que de cédulas de la metrópoli) en cada asunto concreto. Típico es un pleito de 1772, motivado por el pedimento de los naturales de San Francisco de Atexcacingo, en Tlaxcala, sobre la expulsión de intrusos mestizos, en el cual se hace referencia a una serie de pertinentes esfuer-

zos anteriores. Sus fechas son 1587, 1613, 1694 y 1735 respectivamente. Además, las numerosas manifestaciones de desesperación de los fiscales y de otros funcionarios o particulares interesados en hacer cumplir esta ley y la escasez de comprobantes documentales sobre expulsiones verificadas, son todos signos negativos convergentes. Sugieren que, generalmente hablando, los esfuerzos de la Corona de hacer cumplir dichas leyes fracasaron por completo. La excepción la constituirían las misiones periféricas o por lo menos parte de ellas, tema que trataremos en seguida.

¿Por qué fue así? Creemos que las causas fundamentales eran de índole social e irresistiblemente poderosas. Las analizaremos pronto. Pero había varias circunstancias adversas relativas al procedimiento administrativo y judicial.

En primer término debe observarse la discrepancia que había entre la letra de las leyes metropolitanas que disponían el separatismo y las amplias interpretaciones que les daba la mayoría de los virreyes, presidentes y audiencias. Significa que el problema de la aplicación sólo surgía en este nivel administrativo y judicial en caso de recibirse querellas fuertes sobre la no ejecución. Este enfoque podría parecer en armonía con la intención original del legislador de impedir que los forasteros en los pueblos fuesen perniciosos y de mal ejemplo para los nativos. Empero, una postura así, a la vez pasiva y tolerante, tenía que implicar un aflojamiento de la autoridad de las leyes de separación como tales.

En segundo lugar, se tiene el hecho de que cualquier intento de observancia de la legislación separatista tuviera que depender de la voluntad y capacidad de los

corregidores de indios, oficiales difíciles de reclutar y muchas veces mal preparados para su tarea, amén de ser mal pagados. De ordinario, los corregidores deben haber carecido de cualquier motivación para expeler a elementos de los pueblos con quienes sentían cierta lealtad frente a los naturales y con los cuales estaban muchas veces unidos por negocios o lazos de amistad. Además, estos funcionarios carecían a menudo de asistencia letrada y de las fuerzas policiales necesarias para imponerse sobre el grupo que resistía a sus mandatos. Bajo estas circunstancias es fácil comprender que, por lo general, optasen por "hacer la vista gorda" ante la presencia en los pueblos, no sólo de foráneos quietos y pacíficos, sino también de elementos de veras perniciosos. Como consecuencia, los apercibimientos de las reales provisiones y la conminación de la residencia no eran suficientes para refrenar a los corregidores de indios. Por lo demás, el envío de jueces de comisión, a fin de asegurar el cumplimiento de las leyes separatistas, dado el carácter extraordinario, costoso y temporario de estas comisiones, no podía tener efecto duradero, a menos de contarse con la constante cooperación del corregidor. Pero, en mayoría de casos, era precisamente la negligencia de éste lo que motivaba el envío del juez de comisión.

En tercer lugar, pesa la circunstancia de que las apelaciones, de hecho (aunque no en teoría), tuvieran el efecto de hacer detener casi todos los intentos de expeler a un grupo de "vecinos" radicados en un pueblo de indios. Fue por medio de este recurso, al decir de un fiscal santafereño en 1701, cómo la aplicación de "leyes por su natural ya ejecutivas" iba a quedar subordinada

a "resoluciones de justicia", dictadas después de una larga e intrincada tramitación judicial.

Finalmente, observamos que el destierro de un pueblo o de un corregimiento, como medida administrativa y como pena judicial, resultó completamente estéril y sin sentido tratándose de individuos vagabundos y criminosos. No obstante, continuaba el uso del destierro local como medida rutinaria contra los forasteros de los cuales se quejaban los indios. Sólo en caso de reincidencia se solían agregar otras penas más sensibles para los elementos vagos y criminosos. Pero entonces, casi siempre, estaban advertidos y podían con facilidad sustituir el nuevo destierro o encarcelamiento y labor forzosa por la fuga.

Por medio de los misioneros

Los esfuerzos de las autoridades por hacer aplicar las leyes de separación residencial, sea por vía de gobierno o por vía de justicia, se limitaban normalmente a las zonas nucleares del imperio. En las vastas áreas fronterizas o periféricas hacia el Brasil o hacia el interior norteamericano, con sus tribus errantes, no funcionaba la administración regular. Sus funciones habían sido de hecho, en cierto modo también de derecho, transferidas a los sacerdotes misioneros.

La institución básica en casi todos los territorios fronterizos y periféricos era la *misión*, la aldea correspondiente en medida mayor o menor a la reducción formada en las zonas céntricas en el siglo XVI. Estas misiones se encontraban a cargo de religiosos, quienes al lado de

su tarea espiritual hacían las veces de administradores y regentes de gobierno. Al igual que Las Casas en la Tierra de Vera Paz, los misioneros de los siglos XVII, XVIII y XIX podían encontrar que les sería más fácil ganar y mantener la confianza de los nativos neófitos sin intervención de otros cristianos cuyo comportamiento podía presentar dudas sobre el valor de la nueva religión. Esto les haría por lo general partidarios de una aplicación estricta de las leyes de separación. Por otra parte, la inconstancia y belicosidad de las tribus objeto de los cuidados de los misioneros, podía hacer imprescindible la presencia y colaboración de soldados y otros blancos en la misión misma. Muchos misioneros llegaron a ser portavoces de una inmigración de blancos y del establecimiento de poblaciones de "españoles" en el distrito misionero a fin de asegurar su empresa. Pudo formarse, como en el norte de Nueva España, una verdadera red de misiones y de presidios militares a lo largo de la frontera. En las misiones novohispanas había por lo general algunos soldados que moraban en la aldea de misión como protectores y vigilantes. Bajo semejantes circunstancias, el ideal de la separación residencial estuvo lejos de ser adoptado por los misioneros, aunque la misma falta de elementos blancos en estas comarcas remotas hiciera su presencia insignificante, en términos cuantitativos.

Después del enorme despliegue de fuerza misionera española en el siglo XVI, la actuación de las primeras órdenes de misioneros, franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios, se hizo menos conspicua dentro de la expansión. En cambio, los jesuitas iban a abrir nuevos distritos de misión en la parte septentrional de la cuen-

ca rioplatense y en las faldas montañosas del Amazonas. Otra orden, los capuchinos, inició igualmente su empresa en Venezuela en el siglo XVII. Se nota de nuevo un gran empuje misionero en el siglo XVIII, comparable con el del siglo XVI. En el norte de Nueva España, el participante más dinámico de esta ola expansionista, los jesuitas, es reemplazado en 1767, al ser expulsados éstos por Carlos III de todos sus dominios, por los franciscanos, los "conquistadores espirituales" de la Alta California. Los naturales que vivían bajo la tutela de las misiones periféricas alcanzaban números bastante considerables. En el momento de su expulsión, la Compañía de Jesús tenía a su cargo en diferentes partes de Hispanoamérica, sobre todo en el Río de la Plata y en Nueva España, más de 300 000 indios.

El principio del separatismo residencial entre indios y españoles había tenido su origen en el deseo de los misioneros del siglo XVI de poder convertir y civilizar a los naturales sin intervención de otros españoles de cuyo "mal ejemplo" se habían convencido. Como tal, no es sorprendente que este mismo espíritu pudiese persistir entre las nuevas generaciones de misioneros que en los siglos XVII, XVIII y aun a comienzos del XIX, desarrollaban la obra de conversión y de civilización en áreas cada vez más remotas. En consecuencia, creían tener plena razón para continuar refiriéndose a las leyes de separación residencial y tratar de aplicarlas aun en ciertos casos, como en el de los capuchinos catalanes de Guayana, en el momento mismo de la emancipadión, es decir, cuando dichas normas resultaban ya anticuadas e inocuas desde hacía dos centurias en las zonas nucleares del imperio. En su afán exclusivista, ciertos misioneros,

como los jesuitas del Paraguay, hasta se mostraban más rigurosos que las mismas leyes.

Hasta comienzos del siglo XVIII las visitas de los foráneos a las treinta famosas misiones guaraníes de los jesuitas habían sido reguladas de acuerdo con las leyes separatistas vigentes, no más. Era la inobservancia general de estas leyes en el resto del Río de la Plata lo que daba la impresión de que dichas misiones eran, por completo, aisladas. Empero, por los años 1720, los superiores jesuitas de hecho cerraban todos los pueblos, menos seis, para cualquier visitante. Sólo se exceptuaban a los gobernadores y obispos. Incluso las visitas de comerciantes a los seis pueblos exceptuados se regulaban estrictamente. Esta política se mantuvo en pie hasta la expulsión de los padres jesuitas por decisión de Carlos III, en 1767.

Pero hasta los jesuitas de las misiones guaraníes, los mantenedores más firmes del principio de segregación, permitían una infracción de las mismas leyes separatistas. La explicación de este hecho curioso y poco observado era de índole económica. Por varias razones, se mostró imprescindible formar estancias ganaderas en las cercanías de los pueblos y manejadas de manera racional. Empero, los jesuitas, por no hablar de los nativos, carecían de la experiencia necesaria para emprender con éxito esta tarea. Consecuentemente, los superiores en 1735 dispensaron el precepto que excluía a los extraños de la misión, a fin de buscar algunos expertos estancieros españoles y castas que los ayudasen.

Por otra parte, y esto ha sido menos observado, el nivel cultural más o menos bajo que caracterizaba a los nativos de las misiones periféricas, a diferencia de los

que se habían reducido en el siglo XVI, trajo consigo secuelas de índole opuesta al separatismo. En grado mayor o menor, los misioneros iban a sentir que necesitaban de los españoles. Ante estas tribus inconstantes, podrían resultar necesarios algunos soldados u otros blancos de quienes se pudiera fiar. Un puñado de vecinos españoles en una misión podía ser el medio de asegurar la estabilidad de una misión integrada por indios de costumbres nómadas. El misionero podía fácilmente sentir su imposibilidad de enseñarles en su conjunto las nuevas técnicas y costumbres, en una palabra, la civilización requerida para lograr una verdadera cristianización, sin la ayuda de algunos "españoles honrados". Por ende, observamos que se reviviría el concepto del "buen ejemplo" de los españoles, precisamente entre muchos misioneros del siglo XVIII. Al mismo tiempo, numerosas misiones periféricas de los últimos años de la Colonia, con población indígena en su totalidad, continuaban encarnando el ideal separatista. En estos casos, la aplicación de las leyes separatistas se había efectuado sin esfuerzo, simplemente a razón de la ausencia de elementos blancos, negros o mixtos.

EL CAMBIO SOCIAL (1580-1810)

Formación de la sociedad de castas

La sociedad hispanoamericana fue relativamente abierta durante la época de la Conquista, pero en el período de la colonización se fue haciendo cada vez más cerrada y rígidamente estratificada, hasta convertirse en lo que se llama *sociedad* o *régimen de castas,* que es, no obstante, notoriamente distinta del prototipo de las Indias Orientales. En la América española no hubo una división estricta en grupos endogámicos. Existía alguna movilidad social vertical y el sistema no gozaba de una sanción religiosa explícita.

En realidad, podemos sospechar razonablemente que el empleo que se hizo en la época de la palabra "casta" para designar los estratos populares y de sangre mezclada ha influido sobre los análisis de estudiosos posteriores. Pero "casta" es una palabra ibérica medieval aplicable a todo tipo animal o grupo humano. Cuando los portugueses conocieron el sistema social hindú utilizaron ese término para describirlo, y la denominación prosperó. Su semántica por supuesto no siguió siendo la misma cuando la palabra se empleó en el Nuevo Mundo. En consecuencia, la sociedad de castas de la América hispana no se refiere necesariamente a castas de estratificación social. La división de la sociedad en grupos investidos de diferentes *status* legal, como también los

fuertes privilegios corporativos, sugieren un parecido más estrecho con otro sistema de estratificación, el de estamentos. También la movilidad social vertical limitada de aquella época es coherente con esta pauta. Por otro lado, la correlación europea feudal entre el *status* socio-legal y la relación con la tierra no resulta aplicable; tampoco había funciones políticas representativas delegadas a los diferentes estamentos como en Europa durante la Edad Media tardía.

Es cierto que durante el período colonial puede discernirse un sistema en surgimiento de clases económicas, más en el sector rural, como veremos, que en el urbano. Pero, según espero poder demostrar, fue el régimen de castas el que continuó proporcionando los valores sociales, y a él le correspondió ser sancionado por las leyes hasta el final del período. No hay ninguna razón para creer que, según aducen los estudiosos marxistas, éste fue sólo un velo muy delgado sobre una realidad de clases económicas y conflictos de clases. Tal enfoque parece en efecto insuficiente e incluso anacrónico para analizar cualquier sociedad occidental anterior a la Revolución francesa.

Además, la América hispana estaba obviamente retrasada en su evolución social. Como hemos dicho, la sociedad de castas de Hispanoamérica era de un tipo *sui generis,* pero fue creada transfiriendo al Nuevo Mundo la sociedad corporativa, jerárquica, basada en el patrimonio de la Castilla de la Edad Media tardía e imponiéndola a una situación colonial multirracial. Esta realidad colonial se caracterizaba por la dicotomía de conquistadores y conquistados, amos y siervos o esclavos, y en segundo término, por el cruzamiento entre estos

grupos opuestos. Por lo tanto, resultaba inevitable que la estratificación social y el *status* social se relacionaran estrechamente con la división en grupos étnicos. La ubicación de los grupos étnicos existentes dentro de la estructura social jerárquica dio lugar al surgimiento de lo que un estudioso chileno llamó ingeniosamente "pigmentocracia". Los individuos eran clasificados de acuerdo con el color de su piel; el estrato superior correspondía a los amos blancos. Teóricamente, cada grupo que podía definirse desde el punto de vista racial constituía un estrato social propio.

Pero el complejo sistema pigmentocrático emergió lenta y gradualmente. Al principio, como ya lo hemos dicho, prevaleció el dualismo de "cristianos" o "españoles" por un lado, e "indios" por el otro. Los primeros mestizos fueron absorbidos por uno u otro de los grupos parentales. En 1533, el emperador Carlos ordenó a la Audiencia de México recoger a todos "los hijos de españoles que hubieren habido en indias... y anduvieren entre los indios" y darles educación y formación española. Y no fueron pocos los primeros mestizos que merecieron ser aceptados por la sociedad, a pesar de su nacimiento ilegítimo, a causa de haber sido reconocidos por sus padres. Pero el aumento de mestizos ilegítimos, dejados al cuidado de sus madres indias, produjo inevitablemente un grupo social que no era aceptado por el grupo paterno ni por el grupo materno. Por otra parte, a los mestizos nacidos en matrimonio, por lo menos durante el siglo XVI, se los aceptaba como criollos, esto es, "españoles americanos". Era natural, entonces, que la palabra "mestizos" se convirtiera en casi un sinónimo de "hijo ilegítimo". El desdén y el prejuicio de quienes

ocupaban el estrato superior se nutrían fácilmente de la ilegitimidad de nacimiento de los estratos inferiores. Este desdén saturaba todo el sistema social jerárquico y contribuía a mantenerlo en vigencia. En lo que respecta al elemento africano, la esclavitud añadía otro estigma y causa de desprecio.

La concepción medieval de la ortodoxia religiosa de la "limpieza de sangre" y el "orgullo de linaje" en la Península Ibérica, fueron transferidos como cosa común al Nuevo Mundo. Solamente a los "cristianos viejos", no sospechosos de ninguna contaminación religiosa —judía o musulmana—, se les permitía emigrar a la América hispana. Esta restricción legal hizo que los españoles que llegaban a América adoptaran fácilmente una actitud social definida, y les permitió ambicionar cosas que en Europa eran monopolizadas por la aristocracia. Al mismo tiempo, identificaba a los miembros de piel oscura de los estratos inferiores con los plebeyos "viles" de la sociedad europea tradicional. Nadie ha analizado este proceso mejor que Alexander von Humboldt, el inteligente observador de la América hispana durante los primeros años del siglo XIX. "En España es una especie de título de nobleza el no descender ni de judíos ni de moros; en América la piel, más o menos blanca, decide la clase que ocupa el hombre en la sociedad. Un blanco, aunque monte descalzo a caballo, se imagina ser de la nobleza del país." Otro factor de interés a este respecto se relaciona con el antagonismo entre peninsulares y criollos. Los primeros enrostraban a los últimos "su gotas de sangre mestiza, y en consecuencia exageraron unos y otros su orgullo racial de blancos con el correlativo desprecio para la gente de color"

Frecuentemente se encuentra el argumento de que el prejuicio en la sociedad hispanoamericana colonial era de naturaleza social y no racial, puesto que respondía al hecho de que los blancos ocuparan el estrato superior. Puede ser cierto que este prejuicio, como regla, no expresara en sí repugnancia con respecto a ciertos fenotipos definidos. Pero es indudablemente azaroso, si no imposible, distinguir con claridad entre el prejuicio racial y el prejuicio social: este último con mucha frecuencia precede al primero. Incluso aunque no se acepte la posición marxista según la cual el prejuicio es *solamente* una invención destinada a defender el propio interés económico, la controversia en su totalidad parece carecer por completo de interés. Lo que interesa es la relación que existió en la América hispana entre el *status* social (e incluso legal) y el color de la piel.

Un hombre de aquella época, Bartolomé de Góngora, en su libro *El corregidor sagaz* (1656) narra una historia bastante graciosa que ilustra bien las actitudes y prejuicios prevalecientes:

> Don Juan Pareja, bien conocido en México por su mucha calidad, canónigo de aquella Santa Iglesia y persona insigne por sus célebres dichos y hechos, paseándose un día por las calles de aquella ciudad, vio a un anciano mulato bien vestido y con muchas canas. Hizo parar la carroza y llamando al pardo le dijo: ¿Cómo os llamáis? Respondió: Fulano, y dijo el canónigo: En cuanto he leído no he hallado que haya Santo mulato, ni lo pueden ser los mulatos. Andad con Dios, que yo os canonizo, porque mulato que parece honrado, y ha llegado a tener tantas canas, y no haberlo ahorcado o muerto a puñaladas, Santo debe ser.

En el siglo XVIII, el prejuicio sociorracial en Hispanoamérica, como en todas partes en la misma época, estaba creciendo obviamente. En Nueva España el virrey Revillagigedo (hijo) se lamentaba en 1794 de la falta de inmigrantes europeos, los que "hubieran podido mejorar de muchos modos la raza de los indios". También afirmaba que los negros "en todos sentidos han afeado y empeorado la casta india, y han sido origen y principio de tantas castas deformes como se ven en estos reinos..." El desdén que españoles y criollos sentían por los mestizos y las otras "castas" era ilimitado. Sólo unas pocas figuras excepcionales, como el obispo Manuel Abad y Queipo, de Michoacán, México, y otro, supieron comprender que si las "castas" tenían malas costumbres, sus actos eran explicables por la discriminación legal y la pobreza que soportaban.

La terminología sociorracial, que se hizo más precisa en el siglo XVIII, siempre reflejó desprecio. Ya el Inca Garcilaso de la Vega afirmaba "...en las Indias... 'sois un mestizo...' lo toman por menosprecio". El Inca afirma que el término "mestizo", "impuesto por nuestros padres" y referente a la fusión racial de dos grandes pueblos, a él sólo le produce orgullo. Sin duda, la reacción opuesta era mucho más frecuente. Un observador de la época señala que en el Paraguay los habitantes eran muy distinguidos "...[de modo] que no conviene llamarles mestizos sino del nombre que ellos se precian que es *montañeses*". La nomenclatura de las "castas" fue desarrollándose con el tiempo. Presenta notables diferencias y variaciones regionales. Como ejemplo presentamos la lista siguiente que corresponde a la Nueva España del siglo XVIII:

1. De español e india, mestizo.
2. De mestizo y española, castizo.
3. De castiza y español, español.
4. De española y negro, mulato.
5. De español y mulata, morisco.
6. De morisca y español, albino.
7. De español y albina, torna atrás.
8. De indio y torna atrás, lobo.
9. De lobo e india, zambaigo.
10. De zambaigo e india, cambujo
11. De cambujo y mulata, albarazado.
12. De albarazado y mulata, barcino.
13. De barcino y mulata, coyote.
14. De mujer coyote e indio, chamiso.
15. De chamisa y mestizo, coyote mestizo.
16. De coyote mestizo y mulata, ahí te estás.

Este ejemplo de ningún modo agota la terminología. Existen documentados e innumerables nombres más o menos extraños: no te entiendo, tente en el aire, jíbaro, tresalbo, jarocho, sambo prieto, lunarejo, mequimixt, rayado, etcétera. Debemos dejar en claro que es imposible tomar en serio todas estas denominaciones. Las encontramos, sobre todo, en las notas explicativas correspondientes a cierto número de bien conocidos cuadros sobre el cruzamiento racial en la Hispanoamérica del siglo XVIII, conservados en la actualidad en los museos de México, Madrid y Viena. También aparecen en obras de autores eruditos de la época. En otras palabras, la mayor parte de esas expresiones son artificiales, producto de la inventiva de unos pocos intelectuales y artistas. Además, ilustran el interés casi patológico por la

genealogía que es característico de esa época. Los cuadros con frecuencia presentan un contraste sorprendente, representando de modo realista a cada individuo con su ropa peculiar, pero en las más improbables combinaciones de sujetos, especialmente absurdas en aquellos días: por ejemplo, la de un español elegantemente vestido con una negra o una india cubierta asimismo con ropas típicas. Esto sugiere que se trata de un género artístico de entretenimiento, más propio de la exoticidad y rococó del siglo XVIII que de un esfuerzo serio por presentar la realidad social de las Indias.

La complejidad y confusión de la nomenclatura erudita demuestra convincentemente que el criterio genealógico de clasificación étnica había llegado a adquirir un carácter completamente absurdo, especialmente en lo referente a las personas que muy a menudo eran hijos ilegítimos. Por otra parte, sobre la base del fenotipo o aspecto físico solamente, eran pocas las distinciones que podían hacerse. Quizá de todas las denominaciones mencionadas anteriormente, junto a las básicas de español, mestizo, mulato, indio y zambo, las únicas utilizadas con frecuencia eran las de coyote y cholo, que designaban al mestizo oscuro y al castizo o mestizo claro, respectivamente. Los párrocos generalmente llevaban tres registros separados, uno para los "españoles", otro para las "castas de mezcla", y un tercero para los "indios". En estos registros se clasificaban a las personas, aproximadamente, según las categorías básicas que acabamos de mencionar.

¿En qué grado de aproximación las denominaciones étnicas correspondían a estratos definidos de la estructura social? Hay quienes consideran que en realidad había solamente tres grupos legal y socialmente definibles: "españoles", "castas", e "indios". Por nuestra parte, pensamos, sin embargo, que la distinción entre mestizos, por un lado, y negros, mulatos y zambos libres, por el otro, es demasiado importante como para ignorarla. El obispo de Caracas afirmó en 1805: "en estas provincias, los mulatos nunca han sido considerados mestizos ni confundidos con ellos..." A los mestizos se les asignaba una ubicación próxima a los blancos, pero los mulatos eran considerados "adecuados para el servicio, sea en el trabajo esclavo o en tareas que no exigieran habilidades especiales". Creemos que estas dos escalas de clasificación pueden distinguirse claramente dentro de la sociedad de castas; una de ellas estaba sancionada en la ley, la otra correspondía al *status* social. Aunque los blancos ocupaban la posición superior en ambas, las diferencias son obvias:

A. *Condición legal*

1. "Españoles"
2. Indios.
3. Mestizos.
4. Negros libres, mulatos y zambos.
5. Esclavos.

B. Status *social*

1. Españoles peninsulares.
2. Criollos.
3. Mestizos.
4. Mulatos, zambos, negros libres.
5. Esclavos.
6. Indios (que no fueran caciques, etcétera).

Aunque legalmente superiores a los individuos de sangre mixta, y en especial a los de origen africano, la posición social de los indios era sin duda la inferior. Las "castas" sabían hablar castellano y de ellas salían los criados, esclavos o asalariados de los españoles. En consecuencia, según las palabras de José Miranda, aparecían "a los ojos de los indígenas como reflejos de la autoridad de sus amos". Incluso algunos observadores de aquella época advirtieron la contradicción que existía entre el *status* social y el *status* legal. Hablando sobre las condiciones en el Río de la Plata, Félix de Azara observa que "las leyes ponen al mulato en la última clase, después de los europeos y sus hijos, de los indios, mestizos y aun negros; pero la opinión corriente los gradúa iguales a los negros y mestizos y superiores a los indios".

¿Qué funciones especiales socioeconómicas y ocupacionales llenaban los diferentes grupos socioétnicos? Los autores marxistas —para quienes el aspecto económico es el más importante— y otros, han tratado de identificar las castas por su función. Está claro, desde luego, que los peninsulares y criollos se reservan las funciones aristocráticas, dejando las otras tareas a los "plebeyos". In-

cluso es posible advertir una pauta más detallada, en la cual los peninsulares aparecen como los burócratas y comerciantes por excelencia; los criollos como los grandes terratenientes; los mestizos como artesanos, tenderos y arrendatarios; los mulatos como trabajadores manuales urbanos y, finalmente, los indios como miembros de comunidades campesinas y como mano de obra para diferentes tipos de trabajo no calificado y pesado.

Pero estos esfuerzos para identificar las "castas" de acuerdo con su función social y económica implican necesariamente generalizaciones que a veces están en contradicción con las pruebas históricas. Dos ejemplos ilustrarán el carácter sorprendentemente complejo de la estructura social llamada "sociedad de castas". Los indios que vivían en el distrito de El Cercado, en Lima, poseían un número impresionante de esclavos negros. Por otra parte, los granjeros negros del Alto Perú cultivaban las tierras con la ayuda de indios yanaconas que eran siervos suyos. Para examinar con plenitud de sentido la relación entre "casta" y "función socioeconómica", es importante plantear la cuestión de si a los miembros de los diferentes grupos étnicos que cumplían una misma tarea se les pagaban salarios discriminatorios. Pero la poca información disponible al respecto es contradictoria. Es obvio que antes de realizar un análisis más serio de las relaciones entre grupo étnico y funciones económicas y ocupacionales se necesita mucha más investigación imparcial.

De una manera que también era natural en la Europa de aquellos días, cada una de las castas se distinguía más o menos por su vestimenta. Las quejas interminables de las autoridades acerca del hecho de que las castas

inferiores se excedieran en cuestiones de vestimenta tienen equivalentes europeos. En 1681, el virrey del Perú informó detalladamente a su sucesor de lo que había hecho para suprimir la horrible "profanidad de galas en las mulatas de esta ciudad". Ya en 1665, el virrey había prohibido a las negras y mulatas que vistieran cualquier tipo de seda bajo pena de confiscación de la ropa, la primera vez que ocurriera; la segunda, correspondían cien azotes y la expulsión de la ciudad de Lima. Sin duda el bello sexo se mostraba especialmente activo en las luchas acerca de la ropa, que las autoridades y la opinión pública de la época siempre tomaban muy en serio. En Venezuela, las grandes mantillas de las damas blancas dieron origen al término "mantuano", bien conocida expresión que designaba a la *élite*, también llamada, con un criterio económico, "los del gran cacao", debido a las plantaciones que poseía. En los siglos XVII y XVIII, los aborígenes, imitando la vestimenta española de la época, crearon la indumentaria que en la actualidad se considera típicamente "indígena"

Las diferentes castas eran también separadas mediante recursos bien conocidos por todas las sociedades discriminatorias. El virrey del Perú, durante el siglo XVIII, recibía a sus visitantes blancos en un salón y a los indios y personas de sangre mezclada en otro. En Caracas, hacia 1800, los blancos oían misa en la catedral, los pardos en otra iglesia y los negros en una tercera. De acuerdo con una decisión del cabildo promulgada en 1723 la escuela primaria de Buenos Aires era estrictamente discriminatoria. Sólo se debía enseñar a leer y escribir a los niños blancos e indios, mientras que los mestizos y mulatos recibían sólo instrucción sobre el dogma cris-

tiano; además estos grupos se mantenían separados cuando el maestro los llevaba a reuniones públicas.

La discriminación fue también fácilmente introducida en la sociedad colonial por las numerosas y diversas corporaciones —por ejemplo, los gremios y cofradías (hermandades religiosas), los consulados (asociaciones de comerciantes), las universidades y la Iglesia en todas sus ramas—. Los gremios más distinguidos, como el de los plateros, eran por supuesto especialmente exclusivistas en su política de admisión. Por otra parte, la repugnancia de los "españoles" a realizar trabajos manuales conducía necesariamente a que las personas de piel oscura ingresaran en los gremios a pesar de los esfuerzos segregacionistas. A su vez, los blancos se abstenían de unirse incluso a gremios que eran socialmente aceptables, "eligiendo la holganza", según observó un viajero español en el Perú del siglo XVIII. A veces, sólo se excluía a personas de sangre africana. Las ordenanzas de los alfareros de la ciudad de México en el año 1681 admitían a españoles y mestizos pero excluían a negros y mulatos. Un estudio reciente sobre los carpinteros y albañiles de Lima demuestra que incluso entre los maestros había mestizos y mulatos.

En ocasiones, las corporaciones debían modificar sus esfuerzos en pos de una discriminación estricta debido a la oposición que enfrentaban o por otras razones. Cuando en el año 1801 se formó en Buenos Aires la Sociedad Patriótica, se propuso la exclusión de la misma de todos los extranjeros, negros, mulatos, zambos y mestizos, "porque se ha de procurar que esta Sociedad Argentina se componga de hombres de honrados nacimientos y buenos procederes". Pero poco después se admitió

el ingreso de extranjeros naturalizados y mestizos, de acuerdo con su *status* legal. Sin embargo, es obvio que la exención del *status* de pardo, por ejemplo, mediante una "cédula de gracias al sacar", no bastaba para superar los obstáculos creados por la discriminación socioétnica. Un viajero francés observó hacia 1800 que el único efecto social de esa carta real consistía en que las damas de las familias pardas de que se tratara se atrevían a usar una mantilla en la iglesia, lo cual constituía normalmente un privilegio de las blancas.

Un ejemplo concreto servirá para ilustrar esta cuestión. Un pardo de nombre Diego Mejías Bejarano obtuvo en Caracas una "cédula de gracias al sacar" en el año 1796. Siete años más tarde quiso hacer entrar a su hijo en la universidad, pero esta institución protestó ante el rey, aduciendo que la presencia de pardos extinguiría el esplendor de las letras y chocaría a quienes "se glorian justamente de que circule por sus venas sin mezcla la sangre castellana". En 1805, la Corona rechazó la protesta, pero no sabemos si realmente se permitió el ingreso en la universidad del joven Mejías. Probablemente, simples palabras no hubieran bastado para asegurarlo. Existe un documento que ilustra muy bien la actitud de la *élite* criolla. Me refiero a la carta dirigida por el Cabildo de Caracas al rey, en el año 1796, después de haber recibido una tarifa para la compra de exenciones legales del *status* de pardo y quinterón, respectivamente. Los aristócratas de Caracas declaraban:

> Este tránsito... que se concede por una cantidad pequeña de dinero, es espantoso a los vecinos y naturales de América porque sólo ellos conocen desde que

> nacen o por el transcurso de muchos años de trato en ella, la inmensa distancia que separa a los blancos y pardos: la ventaja y superioridad de aquéllos y la bajeza y subordinación de éstos; como que nunca se atreverían a creer como posible la igualdad que les pronostica la Real Cédula... Cómo es posible que los vecinos y naturales blancos de esta Provincia admitan a su lado... a un mulato descendiente de sus propios esclavos o de los de sus padres... a un mulato que puede señalar sus parientes en actual servidumbre; y a un mulato de su nacimiento afeado por un encadenamiento de bastardías y torpezas...

Con una franqueza que no podía ser mayor concluyen que el concepto de "pardo" nunca debería desaparecer, "aunque se interponga la ley, el privilegio o la gracia". Parece paradójico encontrar entre los firmantes a Carlos Palacios y Blanco, tío y tutor de Simón Bolívar. El baluarte del prejuicio era al mismo tiempo la cuna de la libertad.

Incluso en el año 1815 un observador europeo relativamente liberal, José Ceballos, capitán general de Venezuela, se sorprendió ante la extensión de la discriminación a que se veían sometidas las llamadas castas. No sólo eran excluidas "de todos los oficios concejiles y demás ocupaciones y perfecciones honoríficas, de la entrada en algunas congregaciones y cofradías de devoción", sino también "del trato social con la clase blanca, a cuyas personas y casas no pueden acercarse sin tantas o mayores demostraciones de respeto que las que se tributan o deben tributarse a la autoridad pública".

Dentro de la sociedad de castas, con este prejuicio y estos modos de discriminación legal y social, muchos

obstáculos se oponían naturalmente al matrimonio mixto en gran escala. El Cabildo de la ciudad de México escribió al rey en 1771 que los españoles que se habían mezclado con indios verían a sus hijos privados de los honores debidos a los españoles y también de los privilegios de los indios. Hemos podido notar en los archivos eclesiásticos de México y Guatemala que, como podía esperarse, la mayoría de los matrimonios mixtos se concertaron entre miembros de grupos étnicos más o menos próximos, como, por ejemplo, castizos y españoles o mestizos y mulatos. Pero hubo excepciones. Entre 186 matrimonios celebrados en el Sagrario de la catedral de Oaxaca en el año 1756, la mitad por lo menos unió a miembros de un mismo grupo étnico, y la mayor parte de los restantes se consumaron entre "vecinos" raciales. Pero hubo dos entre español e india y cinco entre pardo y español. De los matrimonios que tuvieron lugar en el Sagrario de la catedral de la ciudad de México en 1810, la mayor parte (184) vincularon a parejas españolas, pero uno unió a un español con una negra, siete a españoles con indias, y no menos de dieciséis a indios con españolas. Algunas combinaciones eran bastante sorprendentes; en 1756, por ejemplo, se casaron en la ciudad de México:

> Don Bernardo Marcos de Castro, indio cacique filipino originario de la ciudad y arquidiócesis de Manila en las islas Filipinas y vecino de esta corte... y Doña María Gertrudis de Rojas, española natural y vecina de esta ciudad, hija legítima de Don José y Doña Rosa Clara Montes...

La Iglesia sancionaba también otro lazo social para las relaciones interétnicas: el compadrazgo. En un caso ocurrido en Lima en la década de 1540, la hija de un negro y su esposa india fueron bautizadas con un español, un genovés, una negra y una india como padrinos y madrinas.

Los archivos eclesiásticos, hasta ahora poco explorados, tienen considerable interés para quien investiga la historia social y las relaciones interétnicas. Pero no podemos compartir el optimismo de otro erudito, que afirma que los sacerdotes eran expertos en las clasificaciones étnicas y siempre sinceros en sus juicios. Si ello fuera así, sería fácil y gratificador compilar estadísticas sobre la materia. No obstante, Richard Konetzke ha publicado documentos según los cuales la clasificación "racial" de los registros parroquiales se basaba simplemente en la declaración de las partes, y en consecuencia carecía de valor legal. Nosotros también hemos observado que los términos empleados por los sacerdotes variaban de parroquia a parroquia y de época a época.

Aunque el matrimonio mixto siempre existió, su frecuencia parece haber aumentado hacia el fin del período colonial. Fue indudablemente la gran presión ejercida por una Iglesia mejor organizada lo que condujo a la legalización de muchas uniones existentes. Un erudito mexicano presenta una lista de veinte españoles que, bajo la amenaza de no concedérseles la absolución, se casaron con negras y mulatas esclavas y libres en Puebla, entre 1690 y 1695. Pero debemos tener presente que, durante el siglo XVIII en particular, aumentó tanto la cultura como la riqueza de los grupos intermedios de la sociedad colonial. Para las personas pertenecientes a

ese estrato intermedio, el matrimonio se convirtió en la forma natural de unión. Es muy probable que estos matrimonios vincularan con frecuencia a miembros de castas próximas, como castizos y mestizos o mestizos y mulatos. Esto explica la contradicción aparente de dos rasgos propios del siglo XVIII: el aumento del prejuicio entre la *élite* blanca por una parte y por la otra la frecuencia creciente del matrimonio mixto. En realidad fue el progreso y expansión de los grupos intermedios lo que esencialmente motivó el exclusivismo cada vez mayor desplegado por la *élite* criolla.

La siguiente narración, ubicada en Nueva Granada (la actual Colombia), que debemos a un misionero del siglo XVIII, ilustra vívidamente nuestro examen del matrimonio mixto, con todas sus contradicciones. Don Rodrigo, hijo de un terrateniente criollo, había cohabitado con una mulata durante nueve años y tenía cuatro hijos de ella. Entonces quiso formalizar el matrimonio. En vano el buen fraile le advirtió que bodas semejantes con frecuencia convertían el amor en aversión, que su padre montaría en cólera y que él mancillaría su sangre pura. Pero finalmente el fraile cedió y desposó a la pareja. De modo bastante insensato, don Rodrigo en persona comunicó la novedad a su padre, y apenas pudo escapar a los dos disparos que este último le hizo. Pero, si hemos de creer al fraile, no hubo final feliz: don Rodrigo comenzó a detestar a su pobre esposa e hizo las paces con su iracundo padre, lo cual quizá lo salvó de ser desheredado.

El nacimiento ilegítimo probablemente continuó siendo característico de la mayor parte de los niños de origen mixto nacidos en la América hispana. En todas las

sociedades multirraciales en las cuales se practica la discriminación, es bien conocido el hecho de que las mujeres de raza "inferior" prefieren el concubinato con un hombre de la raza "superior" al matrimonio con un miembro de su propia raza. Esto es explícitamente confirmado en lo referente a Quito y al Perú durante el siglo XVIII por el viajero Antonio de Ulloa, quien, aunque observa la ausencia de prostitución pública, subraya la disposición de las mujeres de piel oscura para entrar en un concubinato en cuanto se les garantiza alguna seguridad o permanencia de la relación. De este modo, el frecuente nacimiento ilegítimo de gran cantidad de personas de origen mixto ayudó a mantener y fortalecer el prejuicio existente contra ellás: era un *círculo vicioso.*

La sociedad de castas socavada por el mestizaje

La sociedad de castas estaba siendo socavada por el mismo proceso que había contribuido a crearla: el cruzamiento de razas. Una vez adoptada una terminología multirracial, resulta simplemente imposible aplicar un criterio estricto y universalmente válido para clasificar una población creciente de origen mixto.

Ya en 1646 el cronista chileno Alonso de Ovalle observó que no existía marca alguna que permitiera "distinguir [al mestizo] del puro español, sino en el pelo; éste hasta la segunda o tercera generación no se modifica. En todo lo demás no hay diferencia alguna, ni en las facciones del rostro, ni en el talle, ni en el modo de hablar ni en la pronunciación". Juan y Ulloa obser-

varon en Quito que había muchos mestizos que "...por la ventaja de una complexión lozana, parecían más españoles que quienes lo eran en realidad..." Tampoco había gran distancia entre los indios y los mestizos, de modo que pasar de una categoría a la otra resultaba relativamente fácil. Concolorcorvo, un sagaz y algo misterioso viajero de la década de 1770, observó que "el indio no se distingue del español en la configuración del rostro, y así cuando se dedica a servir a alguno de los nuestros que le trate con claridad, la primera diligencia es enseñarle limpieza; esto es, que se laven la cara, se peinen y se corten las uñas, y aunque mantenga su propio traje, con aquella providencia y una camisita limpia ...pasan por cholos, que es lo mismo que tener mezcla de mestizo. Si su servicio es útil al español, ya le viste y calza, y a los dos meses es un mestizo en el nombre".

Considerando los testimonios de Ovalle, Ulloa y Concolorcorvo, podemos cuestionar que fuera posible distinguir entre lobos, moriscos y coyotes. Necesariamente, tanto los sacerdotes como las autoridades debían confiar en las declaraciones de las partes interesadas. A causa del carácter discriminatorio de la sociedad colonial, era inevitable que el individuo tratara de pasar de una categoría más modesta y "oscura" a una superior y más "clara". Dos ejemplos tomados de algunas listas de tributación de Nueva España pueden ilustrarlo:

> Manuel Hilario López, español según dice pero de color muy sospechoso... Juan Antonio Mendoza, castizo de color oscuro...

Expresiones como "se tiene por español" o "se reputa español" abundan en los documentos de la época. Ante esta situación, los funcionarios civiles llegaban a extremos de confusión y, a veces, de desesperación. Juan Antonio de Areche, entonces fiscal en la Audiencia de México, escribió al virrey en 1770:

> La libertad con que se ha dejado a esta plebe usar de la clase que quiere si se lo consiente su color, tiene manchada la de los naturales y la de los españoles, y se arriman a cualquiera de éstas según les parece, o necesitan con mucha frecuencia... Un mulato v.g. a quien ayuda un poco su color para encubrirse en otra casta dice, según le viene a sus ideas, que es indio aunque rara vez así goza de todos los privilegios de tal y paga menos tributo, y si no que es español, castizo o mestizo, que es lo más frecuente y entonces nada paga...

Como lo observó Areche, no se trataba necesariamente de una movilidad ascendente en la estructura social. Mientras que el indio podía desear que se le tomara por mestizo para no pagar tributo, el mestizo podía encontrar conveniente, en ciertos casos, presentarse como indio para escapar a la jurisdicción de la Inquisición. La actitud resignada de las autoridades hacia el fin de la época colonial está bien expresada en el siguiente informe de un administrador de Nueva España:

> Las castas no habrá quien se atreva a distinguirlas. Ésta sería una información odiosa y tomándola rigurosamente se descubrirían en familias bien admitidas manchas muy oscuras que ha borrado el tiempo... Yo he señalado las castas de español, castizo, mestizo, pardo, etc. gobernándome por las declaraciones de los mis-

mos vecinos, aunque algunos me hayan hecho caer en la sospecha de que no me dijeran la verdad...

Es necesario tener bien presente estas circunstancias siempre que se utilice material demográfico de la época para estudiar los grupos étnicos. La posibilidad del "pasaje" también explica la facilidad relativa con la cual funcionó evidentemente una limitada movilidad social vertical durante la última centuria del dominio colonial dentro de la "pigmentocracia". En esa época, como veremos, se había hecho casi imposible establecer clasificaciones raciales dentro de la población rural de Hispanoamérica. Esto era especialmente cierto con respecto al proletariado que vivía en las grandes haciendas. Pero la sociedad de castas total, legalmente sancionada y con profundas raíces en valores y actitudes sociales, continuó dando forma a las bases de la estratificación social hasta el fin de la época colonial, mientras que el sistema de clases, según las palabras de un historiador estadounidense, representaba sólo "una situación incipiente" Probablemente la mejor prueba está en las graves tensiones y frustraciones engendradas por la discriminación característica de la sociedad de castas, que se manifestaron elocuentemente en las prolongadas guerras de emancipación.

El agro: demografía y sistemas laborales

Lo que hemos llamado la sociedad de castas se expresaba con más nitidez en el medio urbano. En el campo, seguía tratándose, sobre todo, de una dicotomía entre

indios y "españoles", la que gradualmente sería reemplazada por la de "hacendados" y "peones" u otros proletarios rurales. Para estudiar, por ejemplo, la aplicación de la política de separación residencial, a la cual hemos dado bastante atención en este libro, se impone necesariamente el estudio de la transformación de la sociedad rural.

El mejor punto de partida lo constituye la declinación de las poblaciones indias después de su contacto con los europeos. Esta declinación se aceleró evidentemente durante la última parte del siglo XVI. En Nueva España, es sabido que las epidemias de *matlalzáhuatl* de 1576-1579 fueron cruciales. La epidemia que padeció el Perú entre 1585 y 1591 parece haber tenido una importancia similar. Incluso los cálculos muy cautelosos realizados por Ángel Rosenblat implican que la población aborigen de las Américas se vio reducida desde los 13.3 millones a los 10.8 millones entre 1492 y 1570. Los cálculos muy detallados preparados por el equipo de la llamada escuela de Berkeley de historiadores y demógrafos presentan una curva infinitamente más dramática que la de Rosenblat para el México central:

1519	25 200 000
1532	16 800 000
1548	6 300 000
1568	2 650 000
1580	1 900 000
1595	1 375 000
1605	1 075 000

Incluso aunque se admite que la cifra correspondiente a 1519 es hipotética (y se basa en un promedio de 4.5

personas por familia) los números siguientes, especialmente desde 1568 en adelante, parecen estar mejor documentados, pues se fundan principalmente en registros fiscales. Al mismo tiempo, Woodrow Borah, uno de estos eruditos, piensa que la llamada población española en la misma región pasó de 57 000 personas en 1570 a 114 000 en 1646.

A base de lo que se sabe sobre las condiciones mexicanas de los siglos XVI y XVII, los historiadores parecen estar de acuerdo actualmente en que hubo alguna relación entre el descenso demográfico de la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, por un lado, y el surgimiento de la gran propiedad territorial, por el otro. Empero, sus interpretaciones, vistas de cerca, presentan contrastes notables. Borah, quien considera la merma de la población indígena como causa principal de la crisis económica de Nueva España durante este período, subraya como efecto de este descenso demográfico la disminución del papel de los indios como proveedores de víveres de la población urbana. "En tal evento, la caída de la producción india dio evidente entrada a las propiedades de españoles en el amplio mercado en expansión de las ciudades españolas." Afirma también observar un aumento en la demanda de los productos de las haciendas, reflejado en un alza de los precios y salarios.

Por otra parte, François Chevalier se fija en el impacto "desmonetizador" de la crisis minera, a su vez producida por la merma de los indios. Al contrario de Borah, sostiene que "prescindiendo de algunos años de carestía, los precios de las subsistencias se estabilizaron y tendieron incluso a bajar durante el siglo XVII... Así, se acentuaban las condiciones que habían favore-

cido el nacimiento de haciendas constituidas en pequeñas unidades económicas capaces de bastarse cada una en todo". También subraya la importancia de la mengua indígena en las facilidades de adquisición de tierras de los pueblos de indios por los hacendados.

Sea como sea, a partir del siglo XVII *encontramos* la hacienda como un elemento cada vez más importante dentro de la estructura agraria. Había diferencias regionales muy notables, sin embargo. En algunas partes, su expansión sería rápida, por ejemplo en zonas ganaderas del norte de Nueva España; en otras bastante lenta como en Oaxaca, en el sur, que seguía dominada por la agricultura indígena hasta fines de la Colonia. En todas las zonas nucleares del imperio, sin embargo, es evidente que a *partir* del siglo XVII el ejercicio de poder de la *élite* blanca en el medio rural se practicaría más bien a través de propiedad de tierras que por el intermedio de la encomienda.

En efecto, la encomienda había perdido su carácter de sistema de trabajo en la mayor parte de la América hispana a partir de los mediados del siglo XVI. De acuerdo con las regulaciones legales, los indios debían pagar tributo a los encomenderos en moneda o especie, no con su trabajo, como antes. Poco a poco, estas regulaciones entraron en vigencia. Consecuentemente, la mano de obra necesaria en la agricultura ya no podía obtenerse a través del sistema de encomienda. Hay que considerar este cambio contra el trasfondo de la merma indígena bajo el impacto, sobre todo, de las epidemias de 1545-1548 y de 1576-1581 en Nueva España y la de 1585-1591 en el Perú.

Enfrentándose a la disminución acelerada de los ha-

bitantes nativos, el Estado implantó un sistema de racionamiento de la mano de obra, el repartimiento o mita, por el cual fue distribuida la labor indígena entre las autoridades y los particulares que la necesitaban. Los naturales iban a servir por turno. Este sistema, como tal, era perfectamente compatible con la conservación de los pueblos de indios, fueran de origen prehispánico o el resultado de reducciones posteriores, aunque por supuesto, los hombres adultos a quienes tocaba el servicio tenían que encontrarse fuera. Empero, por el ininterrumpido decrecimiento de la población indígena, el repartimiento ya no podía satisfacer la demanda de brazos de los agricultores españoles. De consiguiente, los hacendados tenían que competir con los mineros y con las propias autoridades que requerían indios para las obras públicas. Sus tierras no podían ser valorizadas sin el recurso de la mano de obra suficiente. Empero, es natural que la intensidad de la demanda variara de acuerdo con el tipo de producción. Las haciendas ganaderas exigían un número relativamente pequeño de operarios, las haciendas mixtas de ganado y de labor necesitaban más y las dedicadas exclusivamente a la labranza, más todavía. Pero también se debe observar que la ganadería ovejuna, por secuela indirecta, producía una demanda de trabajo especial para los obrajes de lana. Si éstos u otros obrajes se establecían dentro de los confines de una hacienda, causaban por supuesto la salida de los pueblos de un número adicional de trabajadores nativos. Si, al contrario, se establecían en el pueblo mismo —como sucedió muy a menudo— iban a contrarrestar en cierto grado la presión de las haciendas por obreros. El deseo natural de los hacendados de atraer a jornaleros indios le-

galmente libres tenía a veces manifestaciones de carácter extremado. Observa Chevalier, con respecto a México central, que el motivo principal de los hacendados para usurpar tierras a los pueblos de indios en ocasiones no era la adquisición misma del terreno, sino el de forzar a los indios, por este medio, a acudir a la hacienda en busca de empleo. Estos jornaleros indios, voluntarios en teoría pero no siempre en la realidad, eran los gañanes.

Los indios se radican en las haciendas...

En Nueva España los gañanes aparecen a fines del siglo XVI y se multiplican en el siglo XVII. Para estos indios, la gañanería debía ser la manera de obtener el dinero necesario para pagar su tributo. Continuaban viviendo en sus pueblos por un tiempo más o menos largo, participando en las obligaciones y vida de la comunidad. Sea como fuera, el Estado termina por aceptar que el hacendado se encargue de la recaudación de su tributo. La forma de cumplirse el hecho debe haber dependido de varias circunstancias, como el carácter de producción de la hacienda, la cohesión social y la extensión de las tierras del pueblo y la distancia que mediaba entre él y el sitio de trabajo en la hacienda. En cualquier caso, la tendencia de los gañanes a radicarse en la hacienda fue crucial para el futuro de los pueblos y de los individuos afectados. De hecho, dependía de los hacendados decidir si estos peones residentes continuarían estando sujetos al estatuto legal de indios o no. Es probable que, las más de las veces, cesaran de pagar su tributo, tarde o

temprano. Así se puede concluir que, paradójicamente, una tendencia en parte iniciada a consecuencia de la necesidad del indio de buscar dinero para poder satisfacer su obligación especial, el tributo, lo condujo a hacerle perder su condición legal de indio, libertándolo de la carga tributaria y desvinculándolo del pueblo cuya razón de ser (en el caso de las reducciones) había sido, también en parte, de naturaleza fiscal.

Los cabildos de los pueblos de indios trataron vanamente de contener el flujo de individuos tributarios hacia las haciendas. Para los hacendados, el gañán finalmente resolvió el problema de conseguir trabajadores permanentes cuando los recursos humanos se estaban haciendo más y más escasos. La ansiedad con que los hacendados trataban de expandir sus dominios a expensas de las comunidades indias, como ya referimos, se explica en parte por la necesidad que tenían del trabajo indio. Hasta mediados del siglo XVIII muchos gañanes continuaron viviendo en las comunidades indígenas. Un informe geográfico sobre la Nueva España de esos años menciona que un pueblo del distrito de Tepeaca era "habitado de 55 familias de indios que sirven de gañanes en las haciendas de la comarca". Asumiendo el punto de vista de la hacienda, el mismo informe menciona que en torno a Tenancingo había seis haciendas donde vivían aproximadamente 50 familias de españoles y mestizos. Éstos eran los mayorales; la mayor parte de los peones eran los indios gañanes de Tenancingo. Pero gradualmente esta situación se modificó. Cada vez más gañanes abandonaron sus comunidades de modo permanente para radicarse en terrenos de la hacienda, en parte porque los hacendados les ofrecían parcelas para culti-

var o campos de pastoreo para sus animales. También lo hicieron simplemente porque la vida en las comunidades se hacía cada vez más difícil. A medida que su población disminuía, las onerosas cargas municipales debían dividirse entre menos individuos, y puesto que el tributo con frecuencia se recogía de acuerdo con padrones anticuados, esta obligación resultaba crecientemente gravosa. Como veremos, había también un flujo en aumento de mestizos y de otros ajenos que con frecuencia perturbaban y trataban duramente a los indios. Estas condiciones hicieron o parecieron hacer de la hacienda un refugio y una garantía de seguridad personal, semejante al señorío medieval.

Al mismo tiempo, el acto de desplazarse a una hacienda, particularmente si no estaba próxima, podía permitir al indio escapar a su *status* legal. Un documento chileno de la época expresa que viven "a su voluntad y desfigurándose en mestizos y otras especies..." El número de vagabundos indios parece haber aumentado durante la última parte del período colonial. Un censo de tributarios de Nueva España del año 1806 indica que en la provincia de Guanajuato no menos de 164 879 indios estaban clasificados como "laboríos [trabajadores indios migratorios] y vagabundos" mientras que solamente 74 852 vivían todavía en sus propias comunidades. Ésta puede haber sido una excepción regional, pero aun así, está bien comprobado que una gran cantidad de indios se desplazaban y buscaban trabajo también en otras regiones. Sin duda la mayor parte de estos indios en movimiento eran absorbidos tarde o temprano por las haciendas como gañanes o peones.

El método clásico para ligar al trabajador a la pro-

piedad consistía en concederle créditos que no podía pagar, colocándolo en una situación de esclavitud (o más bien servidumbre) por deudas. Ya en 1567 un decreto real prohibió este tipo de abuso. Pero, en general, la Corona y las autoridades hicieron muy poco para impedir que esta artimaña se generalizara e institucionalizara. En 1784, el virrey de Nueva España promulgó algunas disposiciones referentes al peonaje. Según ellas, una hacienda no podía aceptar nuevos trabajadores a menos que pudieran demostrar que estaban libres de deudas en otras haciendas, pero el nuevo dueño podía prometer el pago de las deudas previas. De este modo se formó una clase de obreros rurales prácticamente hereditaria. Pero el mecanismo del endeudamiento sólo en parte explica este importante fenómeno. Investigaciones recientes realizadas sobre el valle de México han puesto en claro que allí el endeudamiento de los peones era poco importante. Un erudito familiarizado con la Colombia central dice lo mismo sobre esa región. Por lo menos durante el período colonial, el hecho esencial consistía en que a pesar de los factores adversos, la vida como peón de una hacienda era la mejor alternativa al alcance de los indios de la América española.

El proceso que acabamos de describir brevemente fue muy distinto en otras partes de Hispanoamérica. En Chile, la encomienda, también con la forma de servicio personal como tributo al encomendero, persistió mucho más que en la mayor parte de las otras regiones. Incluso la esclavitud india (por ejemplo, la de hostiles araucanos) existió en Chile hasta el fin del siglo XVII, cuando los esclavos liberados fueron puestos a cargo de sus ex amos. Esta forma transicional no se abolió hasta 1703.

Un estudio cuidadoso sobre un pequeño distrito situado no lejos de Santiago —el valle de Puangue— enumera una sorprendente variedad de categorías en el trabajo agrícola. Los brazos provenientes de las encomiendas y de las aldeas indias proporcionaban por igual trabajo a los encomenderos y beneficiaban a otros propietarios. El indígena era alquilado o simplemente prestado a estos últimos por los encomenderos, o se cerraban contratos (asientos) con los mismos indios de acuerdo con tarifas existentes. Otros grupos pequeños de indios se establecieron en las haciendas —por ejemplo araucanos cautivos, yanaconas e indios refugiados—. A veces estos indios se reunían en nuevas encomiendas, y otras se convertían francamente en esclavos o peones.

El "Arancel de los jornales que se han de pagar a los indios", promulgado por el virrey en 1687, nos proporciona información interesante sobre las diversas categorías de trabajadores que existían en el Perú. Los "indios agregados a las haciendas" debían recibir el mismo jornal —tres reales por día— que los "indios mitayos". Aunque los primeros también disponían de parcelas para cultivar, el virrey consideró que los terratenientes obtenían del hecho de que estos indios y sus hijos estuvieran siempre a su disposición un beneficio suficiente como para justificar los jornales comparativamente altos que se les fijaba. En el sureste del Perú, los indios agregados se llamaban "arrenderos", mientras que en la costa se utilizaba la antigua palabra "yanacona". Estas normas prohibían el empleo de indios como siervos domésticos ("indios pongos") y la distribución de trabajadores indios entre los hacendados por los corregidores y caciques ("indios picotas") Desde luego no hay ninguna razón

que *nos permita suponer* que esta *disposición* haya entrado jamás en vigencia.

En lo que es actualmente Ecuador, la mita rural estaba ampliamente difundida y perduró durante un período prolongado. Muchos mitayos se quedaban en las haciendas de modo permanente. Según un observador con sentido crítico, Antonio de Ulloa, joven oficial naval que visitó el país en la década de 1730, los mitayos recibían jornales de aproximadamente 14 a 18 pesos por año, además de una pequeña parcela para cultivar. Para recibir esa paga debían trabajar 300 días —exceptuados los feriados—. Una vez deducido un tributo de 8 pesos, al indio no le quedaba dinero suficiente para mantener *a su familia y cumplir sus obligaciones con el párroco*, por ejemplo. Así, en general debía pedir al hacendado que le adelantara algún cereal. El hacendado lo hacía, pero a un precio extraordinario. En Nueva Granada, donde la mita rural también persistió hasta mediados del siglo XVIII, parece haber existido una relación directa entre esta forma de trabajo y la de los peones permanentes en las haciendas. En Guatemala el sistema de repartimiento continuó siendo el principal proveedor de mano de obra para los hacendados.

En Yucatán las encomiendas persistieron incluso más que en Chile. Hasta fines del siglo XVIII no comenzaron a desaparecer. Las haciendas obtenían brazos de dos modos principales. Los trabajadores eran peones residentes endeudados ("peones acasillados"), con frecuencia mestizos, y jornaleros provenientes de las aldeas mayas vecinas —los llamados "luneros" (palabra derivada de "lunes", día usual de trabajo)—. Las aldeas mayas estaban a veces dentro y a veces fuera de las haciendas, pero

por lo general dependían de ellas para su provisión de agua, muy importante en esa región seca.

El convertirse las haciendas en centros de población es un fenómeno de importancia capital. Allí se impuso la convivencia con gente de otra raza y se aceleró por necesidad práctica la transculturación, por ejemplo en la adopción del castellano. Por eso ha dicho Woodrow Borah que "el peonaje por endeudamiento, irónicamente, ayudó a forjar a la nación mexicana", observación que puede extenderse a otros estados hispanoamericanos también. Los mayordomos y obreros especializados eran "españoles", mestizos y mulatos o negros libres. Negros esclavos se utilizaban sobre todo en las plantaciones e ingenios que podían financiar su compra, o en situaciones de falta aguda de brazos, como en Chile durante el siglo XVII. Había, además, entre los confines de muchas haciendas, arrendatarios y rancheros blancos y mestizos de quienes, incluso, se podía disponer para desempeñar ciertas faenas. Del valle de Puangue, en Chile, sabemos que los esclavos solían vivir cerca de la casa del dueño, los indígenas más separados, en jacales al lado de las majadas de ganados, y también los arrendatarios en las inmediaciones de sus parcelas, en las afueras. En otras haciendas, las moradas estaban más concentradas en torno a la casa del dueño o administrador y a la capilla, y las diversas etnias vivían mezcladas.

No cabe duda de que el surgimiento de las haciendas cambió profundamente la estructura de población rural y que, al mismo tiempo, aceleró en alto grado los procesos de miscegenación y de transculturación.

Empero, el cambio social efectuado en el sector rural no se limitaba a la formación y consolidación de las haciendas. Los pueblos de indios, también, sufrían una transformación más o menos profunda. Uno de los puntos de partida para este proceso era el decrecimiento de los nativos, debido, en primer lugar, a las epidemias. Luego, la disminución de la población de los pueblos fue acelerada a consecuencia de la pérdida de indígenas repartidos o jornaleros que sucumbían durante el servicio, especialmente en minas y obrajes, o que preferían quedarse por fuera de su pueblo. De este modo, los naturales de los pueblos ya no podían o no tenían por qué hacer uso de todos los terrenos que les habían sido asignados al fundarse el poblado en forma de reducción o por mercedes de tierras, o recibidos de otra manera. Sucedía con frecuencia que las haciendas vecinas se apropiaban de semejantes tierras "excesivas" de manera ilegal o las compraban. Ocurría también, por ejemplo en Chile, que las tierras de un pueblo en decadencia se reducían por medio de una nueva mensura. Por lo general, sin embargo, los pueblos de indios lograban conservar tierras suficientes para atraer a los blancos y mestizos pertenecientes a las capas sociales medias y bajas en busca de campos para pastos y labranzas.

Es el aumento demográfico de esta categoría de "españoles" lo que constituye el otro punto de partida de la corriente de mutación que nos interesa. Es difícil evaluar este fenómeno en términos cuantitativos, especialmente antes del siglo XVIII. De acuerdo con Borah, que ha elaborado unos cálculos bastante hipotéticos al

respecto, los llamados "blancos" (europeos inmigrantes, criollos y mestizos) de Nueva España aumentaron según se ve en la siguiente tabla en la cual incluimos también sus cifras referentes a los indios:

	"Blancos"		*Indios*
Año	*Nueva España*	*México central*	*México central*
1570	63 000	57 000	4 409 000 (1565)
1646	125 000	114 000	1 500 000 (1650)
1742	565 000	465 000	1 500 000
1772	784 000	586 000	
1793	1 050 000	780 000	3 700 000

El superávit demográfico de las ciudades españolas, el mestizaje en los ambientes de minas y estancias ganaderas, la inmigración de europeos pobres, todo confluía al caudal humano que se dirigía a los pueblos de indios lo mismo que a las haciendas. El fenómeno se agudizó con la ausencia casi total de nuevas fundaciones de villas y ciudades de españoles hasta entrado el siglo XVIII. Como se ha demostrado para Chile y se indica también para el resto de América —y el mundo entero—, el siglo XVIII testimoniaría una aceleración notable del aumento demográfico. En gran parte de América hasta los indios participaban en cierto grado, iniciando o continuando su recuperación demográfica. El fuerte aumento de los blancos y mestizos implicaban una presión mayor sobre las tierras de los pueblos de indios. Por añadidura, es preciso observar que al mismo tiempo que la consolidación de los latifundios iba reduciendo más el número de terratenientes, en medida mayor o menor se agotaban las tierras baldías que hubiera sido posible adquirir. Las primeras ondas de foráneos en los pueblos

de indios, en el siglo XVI y durante la primera mitad del siglo XVII, revestían a menudo un carácter parasitario y delictuoso. El hecho podría parecer inseparable de la vagancia. Por lo regular, los advenedizos llegaban a imponerse sobre los indios, apropiándose de sus tierras. Esto debe haber sucedido sobre todo en zonas de fácil acceso. Según un reglamento del virrey del Perú en 1687, los naturales de las provincias de la costa septentrional, Trujillo, Saña y Piura, ya no poseían "...tierras suficientes porque las más las ocupan los españoles y mestizos..." Desde el pueblo de Tiesan en la Audiencia de Quito, su párroco advierte, en un escrito de 1696, que los españoles y mestizos que se apropiaban de las tierras de los pueblos se iban introduciendo en ellos "...para tenerlos [a los indios] a todas horas para todo, sobre quitarles sus tierras". La causa era porque los foráneos mismos no querían "...coger el arado, no arrancar una hierba..." Pero no creemos que este testimonio y otros parecidos se presten para generalizaciones fáciles. Durante la última parte del siglo XVII y la primera del siglo XVIII, ya no era fácil para un mestizo o incluso para un español pobre satisfacer su hambre de tierra para cultivar, pues la mayor parte de las áreas susceptibles de ararse habían sido divididas entre las grandes haciendas y las comunidades indias. La documentación que hemos consultado sugiere más bien que, al menos en el siglo XVIII, lo más frecuente era que los advenedizos, dispuestos desde luego a cultivar la tierra ellos mismos, se contentasen con tomar en arriendo las tierras que necesitaban de la comunidad de los indios. Así parece haber sido también el caso, tan repetido en Chile, cuando el número pequeñísimo de nativos sobrevivientes de

un pueblo convertía el régimen comunal indígena en una completa ilusión. Gracias al contrato, los indios podían obtener el dinero que les servía para pagar su tributo.

A pesar de las prohibiciones, un número creciente de mestizos se instaló en los pueblos de los indios o cerca de ellos en modestos ranchos. El gobernador de Soconuzco, en el noroeste de América Central, informó en 1673 que la mayor parte de los numerosos españoles, negros, mulatos y mestizos del distrito ("gente ladina y reputada la más por española") vivían entre los indios, en sus pueblos. Una pequeña parte estaba distribuida en torno a ellos. Es difícil hacerse una idea clara de la nueva estructura de la población rural en el siglo XVII, puesto que la mayor parte de las fuentes sólo proporcionan cifras referentes a los indios que pagaban tributos. Pero hay excepciones. Sabemos que en la década de 1680 no menos de 300 mestizos ("vecinos ladinos") vivían en los 25 pueblos de indios de Zapotitlán, provincia norteña de América Central. Su presencia debe haber sido tácitamente aprobada por las autoridades, pues se suponía que entre ellos se reclutaban cuatro compañías de milicia.

Desde mediados del siglo XVIII en adelante, las fuentes demuestran que la población mestiza en el campo fue más abundante. Los autores de relaciones geográficas importantes, como José Antonio de Villa-Señor, de Nueva España, el obispo Pedro Cortés y Larraz, de Guatemala, y Basilio Vicente de Oviedo, de Nueva Granada, ya no tratan de ocultar el hecho de que los llamados pueblos de indios incluyen con frecuencia una numerosa población no india. Leyendo estas fuentes nos queda la impresión de que hacia mediados del siglo XVIII

había una o dos familias "españolas" en casi todos los pueblos de indios, y que en los mayores con frecuencia la tercera parte o la mitad de los habitantes no eran indios. Independientemente de las diferencias regionales es obvio que las mayores aglomeraciones indias (cabeceras) habían sufrido una infiltración mayor que las menores (sujetos). A pesar de los no indios que incluían, las comunidades siguieron siendo gobernadas por sus propias autoridades, entre las cuales la ley determinaba que no podía haber mestizos. No es sorprendente que con frecuencia surgieran tensiones entre los dos grupos. Pero en otros casos la relación parece haber sido relativamente armoniosa. Puesto que a veces los motivos de queja aducidos en la documentación legal por los indios contra algunos mestizos eran de carácter menor, debemos concluir que la situación, después de todo, no era demasiado mala. Un factor de interés con respecto a la relación interétnica era el nivel cultural de los indígenas. Parece que problemas singularmente serios se plantearon con los del centro de Nueva España, por su alto nivel cultural y conciencia de sí mismos. Por otra parte, había obstáculos menores para la convivencia dondequiera que los naturales tenían un fondo cultural más modesto, como en el norte de Venezuela.

En cuanto a la miscegenación, de relevancia obvia para la transculturación, la proporción entre los sexos dentro de cada uno de los grupos étnicos revistió gran importancia. Si había más hombres que mujeres entre los advenedizos, su normal deseo de unirse con las indias debía ser, por supuesto, mayor. Si por su parte, las indias eran más numerosas que los indios, la consecuencia sería análoga. Ya que tantos hombres indios se ausen-

taban sin volver, podemos presumir que esto también sería lo normal. Las indias tenían otro particular estímulo para unirse con los foráneos, aun prefiriéndoles a hombres de su propia raza. Los hijos con los advenedizos quedarían exentos de tributos y otras cargas propias de los indios y gozarían de mayor reputación social.

Por último, debemos advertir otra concausa muy importante para determinar la extensión y carácter de la transculturación. Me refiero a la accesibilidad o, lo contrario, al aislamiento geográfico de un pueblo. A lo largo de los "caminos reales" muy frecuentados, la transculturación iba a efectuarse con mucho mayor rapidez de lo que sucedía en comarcas aisladas, sea cual fuere la relación numérica entre indígenas y advenedizos. El tráfico tendía a introducir el castellano. Por otro lado, el obispo Cortés y Larraz nos brinda una observación interesante de su visita a una parroquia en el norte de Guatemala. Al menos en la cabecera de esta parroquia, había tantos "ladinos" (es decir, mestizos ante todo) como indios, pero el autor subraya que aquéllos eran "de las mismas inclinaciones que los indios, de la misma estolidez y costumbres, del mismo idioma [es decir una mezcla de mam y chiapaneco] y mezclados en matrimonios con ellos..." El prelado perspicaz buscaba la causa "...en ser los pueblos [de la parroquia] cerrados, que con ningún otro tienen comercio, a reserva del de Motozintla..." En semejantes casos, cuya frecuencia ignoramos, se producía, con toda probabilidad, más tarde o más temprano, un retorno completo a la cultura y existencia aborígenes.

En la generalidad de los casos, las cabeceras deben de haberse encontrado más accesibles que muchos otros

puntos. Además, eran los lugares de residencia de los párrocos, posibles corregidores, tenientes u otras autoridades. Era en las cabeceras donde solían celebrarse mercados en los días festivos. Por lo tanto, observamos a menudo una diferencia bien marcada entre el grado de infiltración de foráneos en las cabeceras y en los sujetos, respectivamente. En las áreas donde la penetración como tal era incipiente o muy limitada, por ejemplo en Oaxaca y en el norte de Guatemala, los pueblos sujetos podían estar en realidad libres de forasteros, mientras que las cabeceras casi siempre albergaban un grupo bastante considerable de dichos elementos.

Como quiera, es evidente que a mediados del siglo XVIII los españoles, mestizos y mulatos se habían infiltrado en la inmensa mayoría de los pueblos de indios establecidos durante las dos centurias anteriores. Una gira de inspección realizada por un alto administrador en la Nueva Granada central durante los años 1755-1756 reveló que los llamados pueblos de indios del distrito tenían una población de no más de 28 000 indios, mientras que los no indios llegaban a 59 000 —en su mayor parte eran mestizos (vecinos).

Cuando de los indígenas de un pueblo de indios no quedaba más que una pequeña minoría, la transformación del lugar en una "villa de españoles" era relativamente fácil. También ocurría a veces que las autoridades transferían la minoría india a otro pueblo de indios, donde se convertían en un grupo adicional indeseado (agregados). Al mismo tiempo, sus antiguas tierras se dividían entre los españoles y mestizos que quedaban en la aldea de la cual habían sido desalojados. Esto equivalía a la aplicación en sentido inverso

de las leyes obsoletas que imponían la separación residencial entre indios y no indios, promulgadas en su momento para proteger a los nativos contra los intrusos. Pero muchos agricultores mestizos (propietarios o arrendatarios) continuaron cultivando la tierra de los pueblos de indios llevando una existencia extralegal hasta la emancipación. Sólo entonces se confirmaron sus derechos a la propiedad y su presencia entre los indios recibió sanción legal.

El excedente demográfico de mestizos no se canalizó solamente hacia los pueblos de indios. Hubo también un flujo hacia las haciendas. Siempre hubo mestizos sirviendo como capataces y en otras posiciones de confianza. Pero es interesante observar el continuo aumento en el número de mestizos arrendatarios. En Nueva España encontramos los "rancheros", que ocupaban parcelas alejadas de las haciendas a cambio de servicios prestados a los hacendados. En Nueva Granada, había arrendatarios tanto mestizos como españoles, algunos muy pobres, otros relativamente acomodados. El único estudio de cierta profundidad referente a esta categoría social parece ser el realizado por Mario Góngora sobre Chile central. De acuerdo con el punto de vista tradicional, el "inquilino", el proletario rural característico de Chile, derivó de una categoría de trabajadores indios del período posterior a la encomienda. Pero Góngora demuestra convincentemente que, en cambio, el inquilino se desarrolló a partir de una forma de arrendamiento no indio.

Dentro de la economía pastoral de Chile en el siglo XVII, los terratenientes arrendaban tierras a otros españoles y a mestizos ("préstamos de tierra"), a cambio

de alguna renta casi simbólica y de algunos servicios fácilmente realizables. Pero, durante el siglo XVIII, el número de inquilinos aumentó, al mismo tiempo que la creciente exportación de trigo a Perú provocó un notable ascenso en el valor de la tierra. Como podía preverse, las rentas aumentaron también considerablemente. Hacia fines del siglo, muchos inquilinos se vieron obligados a pagar su renta mediante servicios laborales, con lo cual declinó su *status* social. Se les llamó entonces inquilinos y sus parcelas se redujeron, pero, según lo ve Góngora, su transformación real en un proletariado miserable no tuvo lugar sino durante el siglo XIX y este proceso se explica principalmente por su número creciente.

Este fenómeno agrario puede compararse con un interesante fenómeno paralelo que ha sido estudiado en el distrito minero de Norte Chico, en la parte norte de Chile central. Los empleados podían atraer al trabajador ofreciéndole "préstamos de vetas" para explotar por su propia cuenta. Posteriormente, gracias al método de endeudamiento, adquirían el derecho de restringir los movimientos de esos trabajadores. Este método que, como hemos visto, fue utilizado con frecuencia con los indios de las haciendas, en las minas y en los talleres, resultaba igualmente conveniente para individuos de origen español o de sangre mixta. El estudio del trabajo en el Norte Chico indica que el 49 por ciento de los mineros entre los años 1720 y 1750 eran "blancos", el 21 por ciento "mestizos" y el 30 por ciento "indios". Para los años 1750-1800, el autor afirma que no menos del 79 por ciento de los obreros estaban clasificados como "blancos", el 14 por ciento como "mestizos" y so-

lamente el 7 por ciento como "indios". El análisis similar del trabajo en las haciendas probablemente habría mostrado una tendencia análoga. Es relativamente obvio que el criterio de la clasificación étnica se había hecho más generoso para los mestizos que querían pasar por "blancos" y para los indios que deseaban pasar por "mestizos".

En vísperas de la emancipación, el término "indio" ya tenía, en el sector rural, un significado principalmente social, y no racial. El "indio" por lo general era el miembro de una comunidad que funcionaba de acuerdo con las normas hispanoindias establecidas en las Leyes de Indias. Era un miembro pleno de esa comunidad, distinto de los vecinos españoles o mestizos, que vivían entre los indios pero no compartían su *status* legal.

Si abandonaba su comunidad y su distrito nativo de modo permanente, el indio emprendedor podía cambiar de *status*. En las partes centrales de los Andes sudamericanos, el nombre vago y transitorio de "cholo" ayudaba a cerrar la brecha entre "indio" y "mestizo" —esto es, entre el campesino de comunidad y el agricultor o artesano mestizo—. Cuando los legisladores y administradores del período de la emancipación introdujeron la palabra "indígena", este paso reflejó que sabían ya que la división dentro del grupo rural había adquirido un carácter más social que racial. Constituía también un intento de suprimir el carácter despreciativo ligado a la designación "indio".

El cambio social: el caso de Tlaxcala y el oeste de Puebla

Al este de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl se extiende una altiplanicie feraz atravesada por el río Atoyac. Fue cerca de este río donde se fundó, en 1531, la ciudad de Puebla de los Ángeles, con motivo de reunir a los labradores españoles que vivían en la región, según hemos referido. Pero los antiguos centros de la parte occidental de la cuenca de Puebla eran otros, o sea las ciudades-estados de Huejotzingo, Cholula y Tlaxcala, situadas en el área montañosa septentrional.

Un poco más al sur, al pie del Popocatépetl, los valles de Atlixco y de San Pablo marcaban el fin de esta región, cuyo papel político y económico durante la era prehispánica y la Conquista fue apenas inferior al del valle de México. Era una tierra fértil, la cual había soportado una población muy densa a la llegada de los españoles y que continuaba así, aun después de la merma demográfica causada por la Conquista. Las tasaciones de tributarios tomadas en 1568 sugieren que había entonces un total de 200 a 250 000 indios en la ciudad y distrito de Tlaxcala, 35 a 36 000 en el de Cholula y 26 000 en Huejotzingo. Empero, se aceleró la mengua de la población a partir de la epidemia de 1576-1579. Se ha calculado que a fines del siglo XVI sólo había unos 75 000 nativos en la jurisdicción de Tlaxcala. En Cholula, la población había bajado a unos 25 000 en 1580.

La ubérrima región agrícola cuyo centro era Puebla llegó a abastecer la ciudad de México con gran parte del trigo y del maíz que necesitaba. El cultivo del cereal

europeo se concentraba en los valles de Atlixco y de San Pablo. Hacia 1570, había uno o dos centenares de "vecinos" españoles en Atlixco y otros tantos en San Pablo. A comienzos del siglo XVII el número de "españoles" en Atlixco había alcanzado a más de un millar. Según cuenta Thomas Gage, las pequeñas haciendas de trigo de estos españoles estaban bien irrigadas. La zona de la villa de Atlixco (Carrión), fundada en 1579, producía al año más de 100 000 fanegas de trigo de la mejor calidad, según refiere el padre Vázquez de Espinosa.

Empero, continuaba en Tlaxcala la preponderancia del cultivo de maíz tradicional. En Huejotzingo y en Cholula, alternaban la producción de maíz y de trigo. También se cultivaba allí, lo mismo que en Tlaxcala, el nopal, base de la remunerada exportación de cochinilla que tenía gran importancia para la región a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Más dramático que el encuentro entre maíz y trigo fue, sin embargo, entre la agricultura indígena por un lado, y la ganadería vacuna y ovejuna de los españoles por el otro.

En virtud de los privilegios extraordinarios que había obtenido a partir de la década de 1530, el distrito de Tlaxcala debía de ser reservado a los naturales, sin permitirse allí la residencia de "españoles". Tampoco podían ellos recibir encomiendas o mercedes de tierras dentro de su jurisdicción. Pero la Corona misma pronto quebrantó estos privilegios al conceder mercedes de tierras dentro de los límites tlaxcaltecos. Españoles, en busca de pastos, empezaban a propagarse en el territorio.

Había una correlación directa entre la disminución de la población indígena y la expansión ganadera en Nueva España. A comienzos de la década de 1550, el

virrey hizo expeler a casi todos los estancieros españoles de Tlaxcala, pero ellos no tardaron en regresar. Pronto se diseminaron numerosas estancias por todo el territorio tlaxcalteca y sus ganados iban a causar grandes estragos en las labranzas indígenas, motivo de una tensión continua entre tlaxcaltecos y foráneos. Los españoles habían venido para quedarse y, apropiándose poco a poco de las tierras, también empezaron a cultivar el trigo en terrenos irrigados. En 1614, el obispo Mota y Escobar, en visita a Tlaxcala, notaba la existencia de muchas "heredades de trigo" de españoles y "muchos españoles labradores ricos" en pueblos como Topoyanco, Santa María Nativitas, Huamantla, Atlihuetzan y San Felipe. Sabemos que, en 1712, había casi un centenar de haciendas y más de ochenta ranchos en poder de españoles y mestizos en la provincia de Tlaxcala.

Haciendas y ranchos de los españoles en la provincia de Tlaxcala en 1712

Partido	*Haciendas*	*Ranchos*	*Casas de campo*	*Extensión (hectáreas)*	*Cabezas de ganado*
Apizaco	8	11	—	13 545	5 984
Huamantla	23	21	1	25 026	27 290
Hueyotlipa	9	4	—	3 268	6 072
Nativitas	22	15	2	15 157	4 483
San Felipe Iztacuiztla	12	12	—	8 621	6 215
Santa Ana Chiautempan	8	15	5	8 976	4 833
Tlaxco	12	7	—	22 231	22 162
Total	94	85	8	96 824	77 039

Estas propiedades españolas en Tlaxcala fueron explícitamente confirmadas, en 1757, por medio de una composición de los hacendados con la Corona.

En 1587, el virrey fue informado de que "había muchos españoles que vivían en los pueblos de Huamantla y de San Felipe y en otros lugares pequeños de sus *sujetos* que hacían muchos daños y molestias a los naturales quitándoles sus sementeras a menor precio...". El virrey ordenó que los españoles que vivían en los *sujetos* deberían ser recogidos para que fuesen a residir en las cabeceras, lo que demuestra que ya no se trataba de impedir la presencia de forasteros en la provincia tlaxcalteca como tal. En la ciudad de Tlaxcala había unos 50 españoles alrededor de 1570, y no menos de 500 a comienzos del siglo XVII. Eran españoles y mestizos quienes iban estableciendo los obrajes de lana que se basaban en la ganadería de las tierras circunvecinas y en el acceso de mano de obra india abundante y capaz. De modo similar surgían los obrajes en toda la región poblana. Dice Vázquez de Espinosa de la ciudad de Cholula que vivían allí "más de 500 vecinos españoles, tienen algunos obrajes, donde se hacen muchos paños y cordellates" y de Huejotzingo que igualmente tenía un obraje y en "la comarca cantidad de ganado menor". De acuerdo con Gage, había en Huejotzingo 500 nativos y 100 "españoles".

No hay duda de que la densidad relativamente alta de la población indígena en el área que estudiamos informaba una condición básica para el desarrollo de su economía. Durante la segunda mitad del siglo XVI el repartimiento *(cuatequil)*, o sea, el racionamiento estatal de los obreros indios que debían servir por turno, era el

medio por el cual los hacendados obtenían su mano de obra. Se sabe que los labradores de los valles de Atlixco y de San Pablo tenían que buscar obreros repartidos de lugares cada vez más lejanos. En vista de la importancia de la producción de trigo en esta comarca, el virrey Monterrey (1595-1603) mandó socorrer a los labradores de Atlixco "con indios de la provincia de Tlaxcala para las cosechas, no obstante los privilegios que tiene para no hacerlo..." Normalmente, los naturales para este valle se sacaban de Calpa y de Cholula. A partir de mediados del siglo XVII, los nativos de Cholula y de Tlaxcala también tenían que acudir a las obras del desagüe del valle de México y había muchos otros usos que se hacían de su labor al propio tiempo que sus cargas fiscales resultarían cada vez más pesadas.

Para los hacendados, el repartimiento estatal no era nunca una buena solución al problema de obtener la mano de obra estable que requerían. Por lo tanto, aun antes de abolirse en definitiva el repartimiento para faenas agrícolas, en 1632 habían llegado a depender cada vez más de indios voluntarios que se llamaban gañanes o naborios (laborios). En 1587, los labradores del valle de San Pablo informaron al virrey que ciertos indios que solían servirles como gañanes habían sido repartidos a otras personas, procedimiento que les parecía muy injusto. Al visitar uno de los pueblos sujetos de Tlaxcala, el obispo Mota y Escobar observó, en 1614, que había

> ...en sus tierras muchas heredades de españoles de trigo y maíz, a quienes se alquilan los indios y ganan muchos dineros...

Las autoridades veían con gusto el surgimiento de un asalariado indígena libre, pero trataban al mismo tiempo de asegurar que los gañanes no perderían sus vínculos con sus propios pueblos y que participarían en las obligaciones de estos pueblos en cuanto a tributo y repartimiento. Pero no podían prevenir que, en muchos casos, los gañanes sí se quedaban en las haciendas, retenidos por deudas o por encontrar su vida allí menos miserable que en el pueblo. A comienzos del siglo XVII, los hacendados eran encargados de recaudar los tributos de sus gañanes, lo que iniciaba su separación de sus pueblos nativos. Al igual que en los obrajes, el endeudamiento podía servir para retener al obrero asalariado "libre". En 1616, los labradores españoles de Huejotzingo se quejaron ante el virrey de que los alguaciles indios de Tlaxcala les habían impedido alquilar para sus haciendas, como tenían por costumbre, a indios laborios de esta provincia. Repuso el cabildo tlaxcalteca que

> ...los dichos labradores van y envían a sus mayordomos y criados y entran en las casas de los naturales, compeliéndoles que contra su voluntad reciban dineros, llevándolos por fuerza y a sus mujeres y hijos...

Aunque las autoridades no cesaban de combatir semejantes abusos, el virrey obispo Palafox aprobó, en 1642, la retención de los indios por deudas. Se había formado, en realidad, una clase de siervos rurales adscritos a la gleba, según el modelo europeo del antiguo régimen. El administrador de una hacienda en la jurisdicción de Tlaxcala, en 1716, expresa muy bien el nuevo estado de cosas al quejarse de que el dueño anterior

de la hacienda había dejado salir a los gañanes para luego acogerles en otra propiedad suya. Dice el administrador que el antiguo dueño no podía ignorar

> ...que las gañanías de una hacienda no pueden ampararse ni acogerse en otra, pues éstos son tenidos como adescripticios, por cuya causa los dueños de las haciendas son obligados en este reino a pagar los reales tributos a su majestad por aquellos gañanes o indios que están empadronados en ellas...

De esta manera se abrían las puertas para la formación de una nueva estructura agraria. Disminuía la importancia demográfica y social de las antiguas ciudades de indios de la era prehispánica lo mismo que de la multitud de cabeceras y sujetos que se habían organizado por los españoles a base de los antiguos calpulli. Aumentaba, en cambio, la importancia de las haciendas incluso como núcleos de una población estable de españoles, naturales y gente de mezcla y como centros de un proceso de transculturación. Incrementaba su presión sobre los pueblos de indios vecinos.

Al mismo tiempo se intensificaba la infiltración de los foráneos, principalmente en las cabeceras de los pueblos de indios. Podemos vislumbrar todo este básico proceso de cambio estructural en las páginas de la obra tan rica en datos sobre Nueva España de Joseph Antonio de Villa-Señor y Sánchez, de 1742. Para el siglo XVII sólo disponemos de informaciones demográficas parciales. Por lo tanto, sólo la obra de Villa-Señor nos proporciona una base firme para poder trazar, aunque no sea sino a grandes rasgos, la evolución demográfica.

Población de las jurisdicciones de Tlaxcala, Cholula, Huejotzingo y Atlixco

	1568	*1742*			*1785/94*
	Indios	*Indios*	*Otros*	*Total*	*Total*
Gobierno de Tlaxcala	200-250 000	55 000	4 600	59 000	48 360
Ciudad de Tlaxcala				10 000	
Alcaldía mayor de Cholula ..	35 772	18 115	3 950	22 065	22 327
Ciudad de Cholula				5 670	
Alcaldía mayor de Huejotzingo	26 285	6 771	5 200	11 971	16 462
Alcaldía mayor de Atlixco ..	—	19 550	3 720	23 270	24 922
Villa de Carrión	—			8 650	
Pueblo de Calpa	13 761			6 250	
Pueblo de Huaquechula	10 329			5 500	

Los detalles que nos ofrece Villa-Señor para el área que aquí nos interesa son presentados a continuación:

Población de las jurisdicciones de Tlaxcala, Cholula, Huejotzingo y Atlixco en 1742

		Familias de indios	*Familias de otros*	*Total de familias*
Tlaxcala:	Ciudad	11 000	500	11 800
	Hacienda, ranchos y pueblos menores		200	
	Pueblo de Huamantla		100	
Cholula:	Ciudad	606	528	1 134
	40 pueblos sujetos	2 902	13	2 915
	Haciendas	115	230	345
Huejotzingo:	Ciudad	—	—	—
	29 pueblos	1 325	926	2 251
	Haciendas	—	—	—
Atlixco:	Villa de Carrión	1 250	400	1 650
	Pueblo de Calpa y ranchos	1 200	50	1 250
	Pueblo de Huaquechula .	1 030	60	1 090
	Tres pueblos menores ..	430	—	430
	Haciendas	—	150	150

La decadencia de Tlaxcala y de sus indios iba a continuar. De acuerdo con Alejandro de Humboldt, la ciudad no tenía a fines del siglo XVIII sino 3 400 habitantes, "...entre los cuales sólo hay 900 indios de raza pura". Casi toda la población de la jurisdicción tlaxcalteca (59 177 en 1793; de quienes eran 42 878 indios y 16 299 blancos) vivía esparcida en 110 pequeños pueblos y 139 haciendas. El avance de la erosión de las tierras onduladas de Tlaxcala se debía, en gran parte, a los grandes

rebaños de ovejas que las cruzaban. Lo mismo que en Tlaxcala, la población de Cholula, 22 423 personas, se repartía entre 42 pueblos y 45 haciendas.

En el área que hemos estudiado, es evidente que iba a persistir el dualismo étnico hasta y más allá de la Independencia por radicar en los deseos de los blancos aprovecharlo para sus fines de explotación, por un lado, y debido al orgullo y amargura de los indios, por el otro. Admitió el obispo de Puebla y Tlaxcala en 1689 que, lejos de querer aprender el castellano, los nativos eran "no solo desinclinados del uso de la lengua española, sino que la aborrecen". Pero este dualismo ya no se apoyaba en la existencia de dos estructuras urbanas distintas, y era, además, en cierta medida ofuscado por la dicotomía todavía más trascendental entre hacendados y peones.

EL REFORMISMO BORBÓNICO Y LA POLÍTICA SOCIO-RACIAL (1750-1810)

¿Separación o integración del indio?

El reformismo hispánico, en gestación desde fines del siglo XVII, entró en su fase más activa durante el gobierno de Carlos III (1759-1788), apogeo del Despotismo Ilustrado en España. Fue poderosamente promovido por un afán de superar la decadencia secular de España y de defender el imperio contra la amenaza británica, pero en este contexto nos interesa más bien el aspecto ideológico. Resalta entonces el carácter heterogéneo del conjunto de ideas de que se nutría el reformismo. Los muchos proyectos económicos reflejaban a la vez pensamientos del colbertismo y del fisiocratismo anticipando la escuela clásica. La política eclesiástica tenía sus raíces en el regalismo hispánico tradicional pero fue influida también por el galicanismo y el jansenismo de Francia. En el campo social, hasta los espíritus avanzados de la época, como el conde de Campomanes, pensaban todavía en términos de una sociedad orgánica dividida entre estamentos y corporaciones reunidos en su busca del bien común tomista. Al mismo tiempo, no dejaban de estar penetrados por el flamante utilitarismo racionalista cuyo fin era el bien mayor para todos los individuos.

Enfrentados por el eterno problema del indio en las posesiones americanas, los líderes de la política metropolitana estaban dominados por consideraciones y esperanzas bien distintas. Para la prosperidad económica que se deseaba, la recuperación de la minería, por ejemplo, seguía siendo esencial la mano de obra prestada por los nativos, y para el fisco, cuya prioridad sería cada vez más acentuada, los tributos de aquéllos continuaban teniendo una importancia capital. Estas apreciaciones suponían, en lo fundamental, la persistencia de los naturales como una capa bien definida y delimitada de las demás capas sociales dentro del régimen jerárquico tradicional. Por otra parte, la redención del indio de su estado atrasado y miserable debía de destacarse como una condición subordinante del progreso material que se deseaba. Lógicamente, debía de ser educado, civilizado, hispanizado, en una palabra integrado en la sociedad colonial para que pudiese contribuir de manera activa al aumento de la riqueza y el desarrollo generales. La real cédula de 1770, que disponía una intensificación de la enseñanza del castellano a los indígenas, se sitúa dentro de este anhelo progresista.

¿Cómo podría alcanzarse, sin embargo, esta integración del indio, tan deseable desde el punto de vista del utilitarismo y del fisiocratismo? Ya no se podía ignorar en Madrid que en Indias los labradores humildes no sólo se componían de indígenas sino también de gente de mezcla. A diferencia de los naturales, el estado jurídico personal de estos elementos y su relación con la tierra eran precarios y quedaban por definir. ¿Cómo se podría pensar en aumentar la producción agraria en Hispanoamérica y en conseguir el bienestar de los cam-

pesinos, las metas naturales del fisiocratismo y del utilitarismo, sin remediar esta deficiencia patente? En realidad, el ajuste de la discrepancia entre indios y "castas" en su relación con la tierra hubiera significado, en cierta medida, una reforma agraria, y hubiera ofrecido, por ejemplo, junto a una política de hispanización eficaz, una alternativa viable para la política social, en lugar del mantenimiento o restablecimiento del régimen separatista tradicional entre nativos y gente de mezcla.

Empero, era el *statu quo* el que apelaba, de manera poderosa, a los prejuicios sociales cada vez mayores que caracterizaron el siglo XVIII en España y en muchas otras partes del Occidente en conexión con las crecientes ambiciones y el avance social del elemento burgués. Estos prejuicios serían expresados con claridad en la Pragmática sobre los matrimonios en España, dictada en 1776 y extendida, dos años más tarde, a las posesiones americanas. Siendo su fin principal el prevenir matrimonios considerados desiguales, forzosamente tuvo que tocar las relaciones interétnicas del imperio. En la forma que asumió, después de algunas modificaciones introducidas a base de propuestas de las autoridades coloniales, la Pragmática puso a los españoles, mestizos e indios sobre casi el mismo nivel, relegando a las demás castas a un nivel inferior. Según la interpretación que se dio a la Pragmática en Nueva España, aprobada por el rey en 1781, si un indio quería casarse con una negra o mulata, el sacerdote debía de informarle a él y a sus padres de "los graves perjuicios referidos a que [los indios], sus familias y sus pueblos, los exponen tales enlaces, a más de quedar su descendencia incapaz de obtener los oficios honrosos de su república, pues sólo pueden servirles

los indios puros". De esta manera, se realizarían asimismo "las piadosas reales intenciones hacia los indios y las disposiciones de las leyes que prohíben su trato y *comunicación con los mulatos, negros y demás semejantes* razas, excluyéndolos de habitar en sus pueblos porque no sólo los vician con las malas costumbres de su crianza y con el mal ejemplo de sus padres sino que los avasallan y se hacen dueños de su trabajo y bienes y aun de los del común..." Otra expresión elocuente de estos prejuicios arraigados es una consulta del Consejo de Indias, en 1806, que, de manera consecuente, los pone al servicio del despotismo real:

> ...si es innegable que en el estado monárquico son de suma importancia a su subsistencia y buen régimen las diversas jerarquías y esferas, por cuya gradual y eslabonada dependencia y subordinación se sostiene y verifica la obediencia y respeto del último vasallo a la autoridad del soberano, con mucha más razón es necesario este sistema en América, así por la mayor distancia del trono, como por lo numeroso de esta clase de gentes que por su viciosa derivación y naturaleza no es comparable a la del estado llano de España y constituye una especie muy inferior...

De esta manera, las anticuadas leyes de separación podrían parecer justificadas a la luz de los prejuicios generales en contra de los "castas" y en razón del temor político de cualquier alteración de la tradicional estructura jerárquica. Es difícil decir si las autoridades metropolitanas de veras llegaban a comprender que había dos posibilidades evidentemente opuestas en cuanto a la posición que debían tener los indios y los castas dentro

de la sociedad colonial. Lo que sí se nota es que la Corona nunca llegó a adoptar ni uno ni otro de los términos de este dilema para la política social, sino que se iba a contentar con una actitud vacilante y sorprendentemente pasiva. Quedaban en pie las leyes de la Recopilación, pero no por esto había una seria intención de aplicarlas, lo que desde luego hubiera sido una tarea quijotesca. Las decisiones al respecto que se tomarían o aprobarían en Madrid sólo tendrían un alcance regional. Bajo estas circunstancias, el interés del estudioso se vuelve hacia Hispanoamérica misma en donde había, en efecto, un debate interesante en torno a la cuestión de la separación o integración del indio dentro de la sociedad. Es un debate que podemos estudiar en los escritos de los eclesiásticos y en los argumentos de los abogados y fiscales en pleitos relacionados con dicha cuestión, y que forman los antecedentes de diversas medidas administrativas en uno u otro sentido.

Para los defensores de la sociedad tradicional, el colapso del separatismo social formaba el punto de partida de reflexiones más o menos sobrias. Por tener el mestizaje en el siglo XVIII el poder de ofuscar las distinciones etno-sociales establecidas y de "envilecer" con sangre negra los estratos mestizos, la actitud de los peninsulares y criollos hacia los productos de esta mezcla tendía a ser aún más desdeñosa y hostil. El derrumbamiento de las barreras que solían separar las diversas capas del sistema jerárquico estamental también tenía implicaciones serias desde el punto de vista político y fiscal. En ellas se fija el fiscal de la Audiencia de México, Juan Antonio Areche, en una serie de memoriales sobre la situación social de Nueva España que presen-

tó al virrey en los años 1770 y 1771. Habla el burócrata concienzudo:

> Con sólo ver las Leyes con que han debido gobernarse estos Dominios es fuerza llorar sus atrasos; en muchas se previene que estas castas de negros y mulatos no tengan comunicación con los indios con el objeto, sin duda, de que no se mezclen en matrimonio para conservar limpia la estirpe y raza de éstos, dejándoles la libertad de que puedan casarse con la de españoles. En otras, y principalmente en la cuarta, Tit. IV, Libro VII, se manda que los pueblos de indios estén separados de los [en] que vivan los mestizos y españoles. En la quinta, Tit. V, Libro VII se ordena que los negros casen con negras, y estas sabias, justas y santas determinaciones que miraron y quisieron establecer una línea divisoria por el recomendable fin que tienen entre estas castas se hallan sin uso, y su desobediencia ha causado una confusión terrible en perjuicio de lo más sagrado del derecho público de policía y del interés del Real Patrimonio.

Los últimos términos de la cita hacían referencia a que la participación cada vez mayor del elemento africano en el proceso de la miscegenación hacía imposible la recaudación de los tributos que negros y mulatos, al igual que los indios, deberían pagar al rey. Otros muchos testimonios también muestran que había a fines del período colonial muchos funcionarios quienes, pese a todo, se esforzaban por mantener la estructura social tal como estaba prescrita, verdadera empresa quijotesca.

Resulta más interesante, sin embargo, escuchar a los portavoces de un cambio social. Para ellos, el hecho más

saliente de la realidad americana era el continuado aislamiento y barbarie de los indios después de más de dos centurias bajo dominación hispánica. Al llegar a Nueva España el nuevo arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana se encontró con que los indios hasta en los contornos de la ciudad de México no sabían (o renusaban hablar) el castellano. El prelado entonces se dirigió al rey urgiéndole a emprender la hispanización de los indios para que ellos "puedan ser entendidos de los superiores, tomen amor a la nación conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y comercio; y con mucha diversidad de lenguas no se confundan los hombres, como en la torre de Babel". El resultado de esta gestión fue la ya mencionada cédula de 1770 ordenando una intensificación de la enseñanza del español con el propósito de "conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa... Y sólo se hable el castellano".

¿Cómo se podrá esperar que los esfuerzos del cura y de algún maestro fueran suficientes para hispanizar a las masas indias sin la ayuda del trato cotidiano con "gentes de razón" (como se solía llamar en el siglo XVIII a todos los que no fuesen indios)? Y ¿cuál sería el fin de la enseñanza sino facilitar semejante trato? La íntima conexión entre los intentos de fomentar el programa de hispanización y una nueva actitud en cuanto al aislamiento de los nativos se trasluce en una instrucción elaborada por las autoridades de Popayán, en Nueva Granada, para el gobierno de los pueblos de indios, en 1793. Se opinó que era "casi necesario" enseñar el catecismo en castellano al mismo tiempo que, sin ambages, se declaró que habiendo "enseñado la experiencia que lejos de ser ya útil la prohibición de que vivan entre los

indios españoles, mestizos y gentes libres, es por el contrario perjudicial al buen gobierno e interés de unos y de otros..."

En Nueva España, el dinámico virrey Revillagigedo (hijo) escribió en su memoria al sucesor, en 1794, que el problema de la subpoblación de Nueva España había sido agravado por las leyes de separación que había conservado a los indígenas en su ignorancia y a los "españoles" en "su altivez y el desprecio de las ocupaciones materiales del campo..." Por añadidura, se había dificultado la inmigración de blancos a América, quienes "hubieran podido mejorar de muchos modos la raza de los indios" mientras que se había conducido allí "a grande costa, negros que en todos sentidos han afeado y empeorado la casta india..." Notamos, por lo tanto, que estaba claramente en favor de la integración social de los indios y que incluso estaba convencido de que la mezcla racial de españoles y nativos mejoraría la raza india. En cambio, la mezcla con negros debería evitarse a toda costa.

También hubo en el curso del siglo XVIII, en ciertos medios intelectuales y religiosos, un renacimiento de la idea que había inspirado y llenado de optimismo a la primera generación de misioneros españoles en el Nuevo Mundo: la idea de que los españoles eran llamados a constituir un buen ejemplo para los naturales. Renació el optimismo que había perecido en medio de las matanzas y estupros de la Conquista y el optimismo no tenía nada de extraño en el Siglo de las Luces. Para los españoles del siglo XVIII resultaba natural que sobre todo los españoles puros, a diferencia de las castas, pudiesen proporcionar a los indios un buen ejemplo. Re-

firiéndose a un pueblo en el noroeste de Nueva España, el virrey Branciforte escribió, en 1794, que los nativos de Colotlán habían resistido al repartimiento de solares a familias españolas apelando a las leyes de separación. Pero el virrey, a quien le parecía que ellos en el curso del tiempo se habían "mezclado con negros, mulatos, coyotes y otras castas cuyas costumbres corrompidas les dispone a inobediencias", creía que el remedio de todos los daños sería "la introducción de familias españolas, pues les hará de trato más dócil, conservarán mejor sentimientos de religión, florecerá el comercio y con el tiempo irán constituyendo un solo pueblo, más útil que lo que puede esperarse si se deja en manos de su rusticidad y desórdenes".

Desde Michoacán, en Nueva España, el obispo y el cabildo eclesiástico presentaron al rey, en 1799, un memorial en el que, entre otros asuntos, se sometió al aislamiento de los indios a una crítica severa. Este memorial, que, según Alejandro de Humboldt, quien lo atribuyó al obispo fray Antonio de San Miguel, respiraba "les vues les plus sages et les idées les plus libérales", era una obra del futuro prelado Manuel Abad y Queipo. Al pintar la miseria y degradación de la raza autóctona en colores fuertes, Abad y Queipo observó con mucha nitidez: "Separados por la ley de la cohabitación y enlace con las otras castas, se hallan privados de las luces y auxilios que debían recibir por la comunicación y trato con ellas y con las demás gentes. Aislados por su idioma y por su gobierno, el más útil y tirano, se perpetúan en sus costumbres, usos y supersticiones groseras..." Sus mismos privilegios se habían transformado en un obstáculo para la evolución de su progreso y ellos

mismos se habían hundido en un estado completamente apático.

Conviene recalcar que la representación de Abad y Queipo, al igual que algunas otras parecidas, trata de las despreciadas castas con casi la misma preocupación que le inspira el caso de los nativos. Las castas son también pobres, abatidas y muchas veces delincuentes. Pero considerando su situación "es maravilla que no delinca mucho más, y que haya en esta clase las buenas costumbres que se reconocen en muchos de sus individuos". Así se observa que en los individuos verdaderamente esclarecidos de las últimas décadas de la época colonial el problema ya no era cómo proteger a una u otra categoría o casta de las demás. Reconociendo la unidad esencial del hombre ya se trataba de remediar, en lo posible, la miseria y degradación de las capas ínfimas de la sociedad como tales.

Para ellos, la abolición de los anticuados privilegios del indio era lo que le transformaría en un hombre "de razón". Precisamente el trato con gente civilizada, aparte del párroco, y el uso frecuente del castellano, serían los mejores vehículos de aquella transformación.

Como hemos subrayado ya, hacia fines de la Colonia una política definida en la cuestión de la separación o integración del indio por parte de la metrópoli brillaba por su ausencia. Por lo tanto, las autoridades coloniales podían en realidad seguir el rumbo que les parecía más justificado, refiriéndose o no a alguna de las leyes recopiladas. Hemos encontrado una anotación marginal del famoso jurisconsulto Manuel José de Ayala de los años 1770 en la cual se refiere a las leyes de separación residencial declarando sin ambages:

> La costumbre y la utilidad del comercio particularmente en el Reino de Nueva España han hecho que no se cele el cumplimiento de estas leyes, ni se cumplan aun cuando algunos pueblos han pedido su observancia. Los españoles que en tales pueblos habitan suelen ser por lo regular unos hombres de humilde condición que ponen tienda para vender aceite, sebo, manteca, carbón, leña, queso, panocha y otras cosas, cuyo sucio trato manifiesta el poco honor de tales gentes, su interés y su codicia.

No se desprende si Ayala, el mismo nativo del Panamá, hizo esta desdeñosa observación para mostrar que no importaba dónde vivía semejante gente vil, o si sólo lo hizo para ilustrar el carácter comercial de las relaciones indo-españolas. De cualquier modo, existía en el caso de Nueva España un antecedente legal que Ayala no debía ignorar aunque no lo mencione.

Nos referimos a la suspensión de las leyes de separación hecha en 1767 por José de Gálvez, célebre visitador general de Nueva España. La medida se sitúa en el contexto de la expulsión de los jesuitas. Al asegurarse de las personas y bienes de los padres, según las órdenes de Carlos III, Gálvez tuvo que sofocar algunos tumultos que estallaron con este motivo o pretexto en San Luis Potosí y en un pueblo de indios en las cercanías llamado San Luis de la Paz. En el curso del mes de julio de dicho año, Gálvez impuso severos castigos a los sediciosos dictando, a la vez, una serie de disposiciones relativas al gobierno de los naturales. Reiteró la prohibición para ellos de llevar armas, andar a caballo y congregarse sin previo permiso de las autoridades. En su Informe al

virrey, Gálvez pasa a resumir la disposición que aquí nos interesa, de la manera siguiente:

> La política y el valimiento de los Religiosos de la Compañía hicieron establecer por regla bien antigua para todas sus Misiones, que en ellas no se permitiera avecindarse a los Españoles europeos ni del País, con la mira entre otras de que no fuesen testigos de su gobierno, y con *la incongruencia de querer persuadir* a los Neófitos las verdades infalibles y la suma bondad de una religión cuyos profesores les pintaban de aborrecidas costumbres. Y de este errado principio a que ya se ha puesto oportuno remedio en las últimas instrucciones dadas para la expulsión por el Excmo. Sor Conde de Aranda, habían los Indios civilizados y reducidos a feligresías, introducido el abuso de no permitir Españoles en sus Congregaciones y Pueblos, por lo *cual declaré en la última sentencia* que no tienen facultad ni derecho alguno para impedirlo.

El precepto del conde de Aranda, presidente del *Consejo de Castilla, al cual se refiere Gálvez*, debe ser un párrafo de las instrucciones del 1º de marzo de 1767, que ordenaba que se pusiesen administradores civiles en todas las misiones de la Compañía. Añadía:

> ...[que] sería bueno establecer allí algunos Españoles, abriendo y facilitando el comercio recíproco...

Como se sabe, no se *dio una explicación clara de los* motivos de la Pragmática del 27 de febrero por la cual Carlos III ordenó la expulsión de los jesuitas. Empero, existe una Consulta del 30 de abril del mismo año, emitida por el comité encargado de la expulsión, la cual *parece reflejar bastante bien las diversas consideraciones*

que entraban en juego. Una de las muchas acusaciones contra los padres que figuran en este documento era

> ...[que] en todas las Indias, como en Paraguay, Mojos, Mainas, Orinoco, Californias, Sinaloa, Sonora, Pimería, Nayarit, Tarahumara y otras naciones de infieles se han apoderado de la Soberanía, tratan como enemigos a los españoles, privándolos de todo comercio y enseñándoles especies horribles contra el servicio de V. M.

Observamos, por lo tanto, que la disposición de Gálvez no fue sino un ingrediente dentro de su acción contra la Compañía de Jesús. Estaba basada en los viejos rumores acerca del exclusivismo de las misiones del Paraguay (cuyo fondo histórico hemos analizado ya), los cuales se habían extendido a todas las demás misiones de la Compañía. Al igual que Aranda y los otros promotores del extrañamiento de los jesuitas en Madrid, Gálvez parece haber ignorado, o al menos haber simulado ignorarlo, que la separación residencial se encontraba claramente decretada en la Recopilación y que sus orígenes eran más antiguos que la presencia de la Compañía en América.

El Estado y el elemento negro

En el curso del presente libro hemos tocado varios aspectos de la política socio-racial de los Borbones en América, tales como la intensificación de la castellanización de los indígenas a través de la cédula de 1770, la conversión legal de mulatos en "blancos" por medio de "cédulas de gracias al sacar" y la aplicación de las

regulaciones matrimoniales españolas de 1776 a las diversas razas del Nuevo Mundo. Éstas y otras muchas disposiciones de gobierno de fines del siglo XVIII y de los primeros años del XIX reflejan bien el frío y benévolo espíritu racionalista de la época, tan distinto de la de los Habsburgos. Otro ejemplo todavía más revelador de las nuevas motivaciones del reformismo borbónico es su política frente a la esclavitud negra.

Para varios historiadores, tales como Frank Tannenbaum, la esclavitud negra en Hispanoamérica y el Brasil fue, como tal, menos severa que en otras partes del Nuevo Mundo y en Angloamérica en particular. Se referían entonces al "carácter nacional" más tolerante del hombre del Mediterráneo, a la mayor suavidad y generosidad de la religión católica y a la superioridad de las leyes españolas.

La inevitable vaguedad y el tono subjetivo de toda discusión sobre el "carácter nacional" hace que éste sea un tema poco fructífero para la discusión científica. Consideremos, en cambio, la influencia supuestamente mitigadora de la Iglesia y de la fe católica sobre la esclavitud en Latinoamérica. En primer lugar, la Iglesia no cuestionó la validez de la esclavitud negra, y fue ella misma propietaria de esclavos en gran escala. En 1573, un visionario español, Bartolomé de Albornoz, puso osadamente en tela de juicio varios de los principios básicos de la esclavitud, pero su tratado fue colocado en el *Índice*. Algunos eclesiásticos, como San Pedro Claver y Alonso de Sandoval, hicieron cuanto pudieron para aliviar los sufrimientos de los esclavos negros en el Nuevo Mundo, pero su principal interés era salvarles el alma, y no cuestionaban la validez de la esclavitud

en sí. Si bien los jesuitas por lo general trataban a sus esclavos de modo relativamente generoso, sería difícil distinguir sus razones humanitarias de su comprensión comercial de la conveniencia económica. Además, las pruebas claras de una política más humanitaria con respecto a los esclavos en América Latina datan de la última parte del siglo XVIII en adelante. Puesto que en esa época se había reducido la influencia de la Iglesia y la religión sobre la política, difícilmente podría atribuirse la nueva tendencia a la gravitación mitigadora del catolicismo. Lo que decimos no significa que el enfoque universalista del catolicismo, distinto del exclusivismo de muchas iglesias y sectas protestantes, no beneficiara a los esclavos, pero esta influencia es difícil de medir.

Pasando al aspecto legal, la famosa Instrucción real de 1789 sobre el tratamiento de los esclavos en la América hispana representa claramente un enfoque humanitario e incluso protector. Se debe subrayar que esta Instrucción fue el primer esfuerzo por formular una legislación coherente sobre la esclavitud, y las leyes anteriores referentes a esta cuestión eran principalmente represivas, incluso aunque no faltaban en ellas algunos pasajes más benignos. Además, hay que tener presente el contexto en el cual fue promulgada. Está íntimamente relacionada con los esfuerzos de la Corona por extender la esclavitud en las posesiones de ultramar y reemplazar el sistema obsoleto de asientos por el libre tráfico de esclavos, asegurando un mejor abastecimiento. En la mayor parte de la América hispana, hasta esa época, los esclavos negros por lo general habían sido sirvientes domésticos.

A fin de conseguir todos los esclavos que ahora se ne-

cesitaban para las plantaciones del Caribe, la Corona admitió una excepción del monopolio comercial mercantilista que, por lo demás, formaba un principio fundamental del colonialismo de la época. Es cierto que España había adquirido, por fin, en 1778, dos colonias en el África occidental, permitiéndole organizar su propio tráfico de esclavos en vez de depender, como hasta entonces había sido el caso, de comerciantes extranjeros contratados por la Corona (*asientos*). Pero las colonias eran insignificantes y, en vista de las esperanzas de formar una economía de plantaciones en el Caribe español, hubo evidentemente necesidad de mejor abastecimiento. Por lo tanto, se invitó a los buques extranjeros a proveer de esclavos, en 1789, a Cuba, Venezuela, Santo Domingo y Puerto Rico. Buenos Aires y los puertos del Pacífico se abrieron también, unos años más tarde, al intercambio directo de esclavos extranjeros y géneros locales.

Ya que la Corona española quería hacer de la esclavitud la base de la agricultura de plantación, según el modelo francés de Santo Domingo, no sorprende que la Instrucción de 1789 se inspirara en algunas partes del *Code Noir* francés de 1685. Por razones en parte humanitarias, la esclavitud fue algo humanizada, pero se suponía que los negros libres podían servir para el mismo fin. Una versión preliminar de la Instrucción subraya claramente que ésta apunta a promover "...la ocupación útil y asidua de los negros libres y esclavos en el cultivo de las producciones que necesita la metrópoli..." tanto como la "perfecta subordinación y respeto" de ambas categorías "a los magistrados, a sus señores y generalmente a toda persona blanca". No obstante, los

rasgos protectores de la Instrucción provocaron una enérgica oposición en las áreas de plantaciones de la América hispana. Si bien no fueron derogadas, como lo sugieren algunos estudiosos, no hay razón para creer que las partes controvertibles de la Instrucción tuvieron una vigencia efectiva (excepto en raros casos).

Lo importante, desde luego, es que el contenido humanitario de las leyes se aplicara o no. Ya en 1904 un historiador norteamericano escribió lo siguiente: "Sobre la humanidad relativa de las leyes españolas no queda duda, pero decidir si los esclavos españoles eran más afectuosamente tratados que los franceses o ingleses es una cuestión diferente y más difícil." Todo estudioso de la historia colonial latinoamericana ha tenido amplias oportunidades de observar qué arduo fue siempre aplicar cualquier tipo de legislación resistida por alguna corporación o grupo de influencia más o menos poderoso. De modo que parece incierto que hayan podido tener éxito normas legales que restringían la libertad de acción de quienes poseían propiedad humana —prácticamente todos los individuos y corporaciones influyentes de la sociedad—. Nada menos que un testigo como Alexander von Humboldt subrayó también la impotencia de las autoridades españolas al respecto, llegando a la conclusión de que "nada es más ilusorio que el tan ensalzado efecto de esas leyes que prescriben la forma del látigo y el número de golpes que se permite dar de una vez". La Instrucción de 1789 autorizó a los sacerdotes y a inspectores especiales a recoger denuncias secretas de los esclavos sobre abusos y mal tratamiento; la documentación legal conservada demuestra que las autoridades estaban al tanto de muchos de los abusos que

ocurrían. Pero desde el conocimiento hasta la acción eficiente había un trecho muy largo. En realidad continuaban siendo frecuentes los castigos crueles que reflejaban el temor de los amos por sus esclavos. Es extraño que el interés económico del propietario no salvara al esclavo del ajusticiamiento. Realizando esta misma observación, Humboldt menciona un plantero de Curiaco, Venezuela, que azotó a dos de sus ocho esclavos hasta causarles la muerte y pronto perdió a otros cuatro por su tratamiento descuidado.

Tal vez resulta más interesante otro aspecto legal de la esclavitud que el código de 1789, o sea, la cuestión de la manumisión. No hay duda de que las manumisiones eran mucho más frecuentes en Hispanoamérica y el Brasil que en los territorios anglosajones del Nuevo Mundo, aunque las cifras concretas sólo podrán establecerse mediante investigaciones minuciosas que apenas se han iniciado. En ninguna parte de la América española existían restricciones legales al derecho del propietario de liberar a sus esclavos si así lo deseaba. Humboldt asegura que, por lo contrario, durante los últimos años del régimen español, la política oficial favorecía la manumisión, aplicando normas legales que la prescribían en casos específicos, por ejemplo, cuando mediaba un tratamiento cruel. Pero es probable que las generalizaciones sobre la manumisión y sus efectos conduzcan a conclusiones engañosas. Debemos considerar sus diferentes formas junto con sus diferentes motivaciones.

La categoría más frecuente de manumisión en Latinoamérica fue probablemente la compra por el esclavo de su propia libertad. Desde el punto de vista legal, *todo*

lo que producía el esclavo pertenecía al propietario, pero por costumbre y tradición se permitía que aquél retuviera algunos ahorros, producto de lo que cultivaba o ganaba en días feriados, y otros ingresos por el estilo: en latín, su *peculium*. Éste constituía la base de la compra de sí mismo. La "coartación" fue una institución interesante, de origen cubano, posteriormente extendida a otros territorios. Una vez fijado el precio de la compra de sí mismo, con o sin arbitraje por parte de un tribunal, el pago se realizaba en cuotas. Si el esclavo cambiaba de amo, el nuevo propietario debía respetar la coartación y descontar los pagos ya realizados del precio de la libertad. La pretensión de que las madres esclavas en coartación liberaran a los hijos menores sin un pago adicional, fue rechazada por el Consejo de Indias en 1788. La medida se debió a que lo contrario hubiera disminuido las entradas en concepto de alcabala y se habrían reducido el poder y el control de los amos.

La compra de su libertad por el esclavo podía también beneficiar a terceros. A veces, una tercera parte adelantaba el dinero necesario a cambio de la promesa del esclavo de entrar al servicio de su prestamista. En una situación de depresión económica, al propietario podía resultarle conveniente ofrecer la manumisión a bajo precio, puesto que el esclavo no podía ser ventajosamente vendido a otros ni tampoco ganar su propio sustento.

Es probable que la manumisión gratuita se otorgara con frecuencia a esclavos viejos o enfermos, pero esto, por supuesto, era cualquier cosa menos humanitarismo. De este modo se ahorraba la manutención del esclavo. La Instrucción de 1789 prohibió con justicia este tipo

de manumisión, a menos que se probara que el esclavo manumitido contaba con un *peculium* suficiente. En muchas ocasiones, pero por cierto no siempre, las amantes del propietario o de sus hijos (y sus niños mulatos) eran también liberadas. No puede negarse que en algunos testamentos se estipulaba la liberación de los esclavos a la muerte del propietario, por razones humanitarias, con expresiones de gratitud y aprecio. Debemos llegar a la conclusión de que las razones para otorgar la manumisión gratuita variaban mucho, y que por ello las generalizaciones son imposibles.

Finalmente, estaba la manumisión condicional, que solía modificar muy poco la situación del negro o del mulato. Esto se aplica por igual a las manumisiones individuales como a las que resultaban de medidas abolicionistas. En Paraguay, durante el siglo XVIII, los esclavos manumitidos quedaban a cargo de algún "español" que tributaba por ellos la suma que debían entregar a las autoridades, pero se beneficiaban con su trabajo "como si fuesen sus esclavos". En Venezuela, el conde de Tovar, en el siglo XVIII, manumitió a una gran cantidad de esclavos, haciéndolos sus arrendadores.

Resulta claro que las generalizaciones corrientes sobre la esclavitud en Hispanoamérica se resienten de simplificación y de confusiones peligrosas entre los principios legales y la realidad social. El hecho de que la religión, la nacionalidad y la ciudadanía de un propietario de esclavos lo hicieran más o menos cruel en el tratamiento que les daba es algo que *definidamente no ha sido probado.* El hecho objetivo es que la esclavitud constituye una institución inhumana (aun cuando haya sido sancionada desde tiempo inmemorial en las diversas cul-

turas), que implica el poder absoluto de una persona sobre otra, y el poder absoluto invariablemente corrompe.

Para comprender por qué había diferencias entre la esclavitud de una u otra región en el Nuevo Mundo hay que considerar otros factores. ¿Cuál era la función del trabajo esclavo? Evidentemente, esclavos domésticos y artesanos eran más favorecidos que los de las minas o plantaciones. En Hispanoamérica, semejantes esclavos seguían formando un porcentaje mucho mayor de la población total de los esclavos que en los territorios anglosajones y franceses. El medio urbano también resultó más propicio para la formación de hogares negros (ya que se necesitaba de esclavos de los dos sexos, mientras que en la plantación se precisaban más bien hombres) y para la aculturación. Por eso, la urbanización en Hispanoamérica favorecía a los negros. Por ejemplo, podían participar en las actividades de cofradías religiosas que, sin duda, contribuían a hacer su existencia menos sombría.

Para evaluar la política de los Borbones en el asunto concreto de la esclavitud hay que darse cuenta de que sobre todo se inspiraba en consideraciones económicas. En parte, incluso los elementos "humanitarios" se explicaban por conveniencia económica. Los esclavos trabajarían mejor si fueran mejor tratados. Por otra parte, el tradicional desdén por el negro como hombre seguía como antes, o aun fortalecido por los prejuicios de la época.

Bibliografía selecta

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México, 1519-1810: estudio etnohistórico.* 2ª ed., México, 1972.

Borah, Woodrow, *New Spain's Century of Depression.* Berkeley y Los Angeles, 1951 (Ibero-Americana. 35).

———, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810.* Ed. por Richard Konetzke, I-III. Madrid, 1953-1962.

Cook, Sherburne F. y Borah, Woodrow, *The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610.* Berkeley y Los Angeles, 1960 (Ibero-Americana. 44).

Chevalier, François, *La formación de los grandes latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII.* Trad. México, 1956 (Problemas agrícolas e industriales de México. VIII:1).

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810).* México, 1967.

Góngora, Mario, *El estado en el derecho indiano. Época de fundación, 1492-1570.* Santiago de Chile, 1951.

———, *Origen de los inquilinos de Chile central.* Santiago, 1960.

Humboldt, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España.* Estudio preliminar... de J. A. Ortega y Medina. México, 1966.

———, *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente hecho en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804* por A. de Humboldt y A. Bonpland, I-V. Caracas, 1956.

Konetzke, Richard, "El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población durante la época colonial", *Revista de Indias,* VII. Madrid, 1946, 7-44, 215-237.

Martin, Norman F., *Los vagabundos en la Nueva España. Siglo XVI.* México 1957.

Mellafe, Rolando, *La esclavitud en Hispanoamérica.* Buenos Aires, 1964.

———, *Métodos y resultados de la política indigenista en México.* Por Alfonso Caso, Silvio Zavala, José Miranda... México, 1954 (Memorias del Instituto Nacional Indigenista. VI).

Mörner, Magnus, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata. La era de los Habsburgos.* Buenos Aires, 1968.

———, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América.* Estocolmo, 1970.

———, *La mezcla de razas en la historia de América Latina.* Buenos Aires, 1969.

Rosenblat, Ángel, *La población indígena y el mestizaje en América,* I-II. Buenos Aires, 1954.

Vicens Vives, Jaime (ed.), *Historia de España y de América,* 2ª ed., I-V. Barcelona, 1961.

Índice

Advertencia 5

El Estado frente a las razas 7
Los valores religioso-legales 7
La tarea misional y el dualismo indio-español 9
Matrimonio interracial y diferenciación legal entre las dos razas 24
Política de separación residencial 33

¿Cómo llevar a cabo la política socio-racial? 63
Por acción de gobierno 63
Por procedimiento judicial 69
Por medio de los misioneros 78

El cambio social (1580-1810) 83
Formación de la sociedad de castas 83
Estratificación y discriminación socio-raciales 91
la sociedad de castas socavada por el mestizaje 101
El agro: demografía y sistemas laborales 104
Los indios se radican en las haciendas 109
...Y los mestizos penetran los pueblos de indios . . 116
El cambio social: el caso de Tlaxcala y el oeste de Puebla 126
Haciendas y ranchos de los españoles en la provincia de Tlaxcala en 1712 128

El reformismo borbónico y la política socio-racial (1750-1810) 136
¿Separación o integración del indio? 136
El Estado y el elemento negro 148

Bibliografía selecta 157